Hannah Arendt

# Formasyon, Sürgün, Totalitarizm

## Anlama Denemeleri 1930-1954

İngilizceden çeviren
**İbrahim Yıldız**



*dipnot

Hannah Arendt · Formasyon, Sürgün, Totalitarizm · *dipnot

Hannah Arendt

# FORMASYON, SÜRGÜN, TOTALİTARİZM

Anlama Denemeleri 1930-1954

*dipnot yayınları

**Hannah Arendt:** 1906 yılında Almanya'nın Hanover kentinde doğdu. Nazilerin iktidara gelmesi yüzünden 1933'te Paris'e kaçtı, I. Dünya Savaşı'nın çıkmasının ardından da Birleşik Devletler'e gitti. 1946-1948 yılları arasında Schocken Books'un editörlüğünü yürüttü. Berkeley, Princeton, Chicago Üniversiteleriyle The New School for Social Research'de ders verdi. 1975'te öldü.

Kitabın Özgün Adı
**Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism**
Schocken Books, New York, 1994

© The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher, 1994
© Dipnot Yayınları, 2014
Bu kitabın Türkçe yayım hakları Aslı Karasuil Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.

ISBN: 978-605-4878-07-9
Dipnot Yayınları: 192
Sertifika No: 14999
1. Baskı, 2014/Ankara

Çeviri: İbrahim Yıldız
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık
İvedik O.S.B 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No:2/40
Yenimahalle/ANKARA ••Tel: (0312) 395 21 10

**Dipnot Yayınları**
Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Hannah Arendt

# Formasyon, Sürgün, Totalitarizm

## Anlama Denemeleri 1930-1954

Hazırlayan: Jerome Kohn

*İngilizceden çeviren*
İbrahim Yıldız

*dipnot yayınları

# İÇİNDEKİLER

*Giriş / Jerome Kohn* ..... 9
"Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor" Günter Gaus'la Söyleşi ..... 38
Augustinus ve Protestanlık ..... 66
Felsefe ve Sosyoloji ..... 71
Sören Kierkegaard ..... 92
Friedrich von Gentz ..... 99
Berlin Çevresi ..... 108
Kadınların Özgürleşmesi Üzerine ..... 119
Franz Kafka: Bir Yeniden Değerlendirme ..... 123
Yabancı Dillerde Yayımlanan Gazetelerde Dış Meseleler ..... 138
"Alman Sorunu"na Yaklaşımlar ..... 171
Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk ..... 190
Kâbus ve Kaçış ..... 205
Felsefeci ve Tarihçi Olarak Dilthey ..... 209
Faşist Bir Enternasyonalin Tohumları ..... 213
Hıristiyanlık ve Devrim ..... 227
Güç Politikasının Zaferi ..... 234

Artık Değil ve Henüz Değil ..... 237
Varoluşçu Felsefe Nedir? ..... 243
Fransız Varoluşçuluğu ..... 275
Sağduyunun Fildişi Kulesi ..... 283
Cehennem İmgesi ..... 287
*Ulus* ..... 298
Karl Jaspers'e Armağan ..... 305
Rand School Konferansı ..... 311
Din ve Aydınlar ..... 325
Sosyal Bilim Teknikleri ve Toplama Kamplarına Dair İncelemeler ..... 330
Nazi Rejiminin Süregelen Etkileri: Almanya'da Durum ..... 350
Yumurtalar Seslerini Yükseltiyor ..... 379
Hitler'in Sofrasında ..... 397
İnsanlık ve Terör ..... 412
Anlama ve Politika (Anlamaya İlişkin Zorluklar) ..... 425
Totalitarizmin Doğası Üzerine ..... 450
Tilki Heidegger ..... 493
Komünizmi Anlamak ..... 495
Din ve Politika ..... 501
Eski Komünistler ..... 530

Eric Voegelin'e Yanıt ..... 543
Düş ve Kâbus ..... 554
Avrupa ve Atom Bombası ..... 565
Konformizm Tehlikesi ..... 571
Yakın Geçmiş Felsefi Düşüncede Politikaya Duyulan İlgi ..... 577

# GİRİŞ

**Jerome Kohn**

Benim için önemli olan, anlamaktır. Bana göre yazmak bir anlama arayışıdır, anlama sürecinin bir parçasıdır.

–"'Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor'"

"İlginç zamanlarda yaşamak bir lanettir." Eski bir Çin atasözü böyle der. Hannah Arendt, ömrünün o kısacık son sekiz yılında, ülke içinde en son yaşanan felaketi ya da uluslararası bir krizi tartışırken, bu sözü kendinden başka kimsenin duymayacağı bir perdeden söylerdi. Bunu, atasözünün ironik anlamı apaçık ortadaymış gibi, acı acı gülerek ya da dalgınlaşarak söylerdi: herhangi bir açıklamayı ne gerektiren ne de alımlayan bir tavırla. Gelgelelim, buradaki paradoksal durumdan etkilenmemek güçtü; bu paradoks sadece atasözünün kendisinde değil, onu Arendt'in ağzından dinlemekte yatıyordu: çünkü Arendt'in beşeri meselelere olan adanmışlığı su götürmez bir ciddiyet taşıyordu. "Bu korkunç yüzyılın" olaylarını öylesine büyük bir tutkuyla anlamaya çalıştı ki, bu tutumuyla, "hiç de güzel olmayan bu dünyanın" acılarıyla, "en karanlık zamanlarda" bile, duygusallıktan uzak ve kaçamaksız yüzleşme yolunda, uzun yıllar âlimlere, sanatçılara, yazarlara, aydınlara, kamusal figürlere ve eserinin diğer okurlarına esin kaynağı oldu. Yukarıda tırnak içinde verilen sözler onundur; bu sözlerden dolayıdır ki bugün, geriye dönüp bakıldığında, o Çin atasözünün bu adamakıllı düşünceli ve özel ka-

dınla ilgili olarak tuhaf bir biçimde zihinlerde çok şey uyandırdığı, hatta onun alametifarikası olduğu görülür.

Hannah Arendt (1906-1975) genelde siyaset felsefecisi olarak bilinir; kendisi bu unvanı, siyaset felsefesinin savları ve temelleriyle birlikte, çoğunlukla reddetse bile. Arendt'in *ne* olduğunu söylemek zordur. Kimi yorumcuların onun eserinin sosyolojik ve tarihsel yönlerine, kimilerininse edebi ve aslında şiirsel niteliğine vurgu yapmış olmasına rağmen, pek çok kişi onu siyaset bilimci olarak görmüş, Arendt de bu etiketi itiraz etmeden yıllarca benimsemiştir. Daha sonra, üne kavuştuğunda ve kendisinden yaptığı işi tarif etmesi istendiğinde, işinin siyaset "kuramı" ya da siyasi "düşünce" olduğunu söylemiştir iç rahatlığıyla. Haklı bir biçimde hem değişimden yana bir liberal hem de istikrar yanlısı bir muhafazakâr olarak selamlanmış, ama öte yandan, geçmişe gerçekçi olmayan bir özlemle baktığı ya da ütopik bir devrimci olduğu yönünde eleştirilere uğramıştır. Bu değişik nitelemeler (bunlara çok daha derinlikli nitelemeler de eklenebilir) bunları dile getirenlerin farklı ilgilerini yansıtmanın yanı sıra, Arendt hakkında geleneksel akademik disiplinler ya da geleneksel politik kategoriler bazında bir yargıya varmaya çalışan tarafsız okurun yaşadığı samimi şaşkınlığa da işaret eder. Arendt'in siyaset alanını, ne başlangıçta ne de (belki de) hiçbir zaman, kişisel olarak cazip bulmadığını görmek rahatsız edici olabilir: onun siyasi eyleme ilişkin o olağanüstü kavrayışı, kendi sözleriyle ifade edersek, "siyasi eyleme dışarıdan bakmasından" kaynaklanıyordu.

Ancak şurası da tartışma götürmez bir gerçektir ki Arendt, başından sonuna dek, kendisini karşı konulamaz bir biçimde, anlama etkinliğine kaptırmıştı; sonsuz ve döngüsel bir nitelik taşıyan bu zihinsel etkinliğin asıl önemi, Arendt'e göre, doğurduğu sonuçlardan çok sürecin kendisinde düğümleniyordu. Elbette kafasında pek çok fikir ve kanaat vardı; yeni ayrımlar koyuyor, yeni kavramlar getiriyor ve geleneksel siyasi düşüncenin o eski kategorilerini değiştiriyordu. Bunlar sonuçlardır ve bu sonuçların

başkalarına yararlı olduğu kanıtlanmıştır. Fakat çoğu siyasi düşünürün aksine Arendt, esas olarak problemleri çözmekle ilgilenmedi; o bitip tükenmez anlama girişimleri onun açısından hayatın kendisinden daha fazla "araçsal" değildi. Kavraması daha güç olan şey ise şudur: anlama etkinliği, ona, içinde yaşadığı dünyayla uzlaşma yolunda bir ölçü sağlıyordu. Başkaları da onun anladığı şekilde anlamaya başlarlarsa bundan hoşnutluk duyuyor, kendisini "evinde" hissediyordu. Bu onun kendi düşüncelerini herhangi bir kimseye devretmek istediği ya da bunun mümkün olduğuna inandığı anlamına gelmez. Bu, Arendt için düpedüz saçma bir şey olurdu; zira onun açısından düşünme – anlama, bir olaya anlam yükleme etkinliği–, kişinin tek başına ve özel olarak, kendisiyle meşgul olması demekti. Arendt örnek bir yaşam sürdü, tekrar tekrar anlatılacak bir yaşam, fakat onun dünyaya tuttuğu ışığı nihai olarak anlamanın biricik yolu Hannah Arendt'in *kim* olduğuna bakmaktan geçmektedir.

Yirminci yüzyılın başında, dinle alışverişi olmayan köklü bir Alman Yahudisi ailesine doğan Hannah Arendt müthiş derecede zeki, değişik dallarda eğitim görmüş biriydi; kadim ve zengin bir kültürün mirasçısıydı (bu kültür belki de son kez Arendt'de somut bir görünüm kazanmıştır). 1920'lerde esas olarak birbirine zıt nitelikteki iki olay onun düşünce ve karakterinin gelişiminde çok önemli bir rol oynadı. Birinci olay onun bir öğrenci olarak, öncü varoluşçu felsefenin iki büyük düşünürüyle (Martin Heidegger ve Karl Jaspers) kurduğu ilişkiydi, ki bu ömür boyu süren bir bağlılığa evrilecekti. İkinci olaysa, Almanya'da Nasyonal Sosyalist hareketin konsolidasyonuydu.

Arendt'e göre, felsefedeki devrim (psikolojik anlamda içgözlemsel olmayan) bir içe yönelişti, çünkü onun düşünme yetisi bir önceki yüzyıldan miras kalmış doğal ve tarihsel dünyaların sistematik ussallaştırılmalarından özgürleşmişti. Kendi deyimiyle "felsefi bir şok" yaşamıştı: varoluş karşısında duyulan ve basit meraktan kesinkes ayrılan o çıplak *hayret duygusu*. Yaşadığı bu

şoktan yoğun bir öz-düşünüm ya da kişinin kendi kendisiyle düşünme etkinliği doğdu; buysa onun açısından bundan böyle bütün hakiki felsefi etkinliğin işareti olacaktır. Nitekim, Heidegger ve Jaspers'in düşüncesinin içeriğine ek olarak, genç Arendt'e, içsel bir manevi alanın (maddi olmayan ve görünmez bir alanın) kapıları açıldı: Arendt bu alanda adeta tek başına yaşayabilmiştir.

Diğer hareket dış/görünür dünyada gerçekleşti; bu hareketin radikal amacı, yüzyıllar boyu evrilmiş olan sivil örgütlere ait yapı ve kurumları değiştirmek değil, yok etmekti. Arendt, siyasi açıdan devrimci olan bu hareketin büyümesini "gerçeklik şoku" diye anmıştır.

Arendt, zihnin öz-düşünüm içerisinde dünyadan elini eteğini çekmesini ve Nasyonal Sosyalizmin yaklaşmasını ayrı ayrı yaşamadı. O tarihlerde gençti; Almanya'yı terk etme ve daha özgür bir ülkede eskisi gibi kendi uzmanlık alanlarında çalışmaya devam etme imkânına sahip olan entelektüellerden değildi. Ne ki entelektüel topluluğun kimi üyelerinin yükselen Nazizmin dalgasıyla mücadele etmeyi değil, hiç rahatsızlık duymadan bu dalgaya binmeyi ya da bu akıntıdan kendilerini bütünüyle çekip çıkarmamayı tercih etmeleri karşısında dehşete düştü. Entelektüellerin, kendilerini, hangi yönde olursa olsun siyasi akımlara kaptırma eğilimlerine duyduğu güvensizliği Arendt bir ömür yanında taşıdı.

Arendt bir keresinde kendisinin "yazar" olarak doğmadığını belirtmişti; yani "yaşamlarının en başından itibaren, çok genç yaşlardan başlayarak, hangi işi yapmak istediklerini –bir yazar mı, yoksa bir ressam mı olacaklarını– bilen kişilerden" olmadığını anlatmak istemiştir. "Tesadüfen" yazar olmuştur; "yirminci yüzyılın olağanüstü olayları" onu tesadüfen yazar yapmıştır.* Yazar olması bir tercih meselesi değildir, totalitarizmi anlamaya ve değerlendirmeye çalışmaktan kendini alamamıştır. Bir başka

* Arendt bu sözleri 20 Mayıs 1964'te Ulusal Sanat ve Edebiyat Enstitüsü'deki görevine başlarken düzenlenen törende yaptığı konuşmada söylemiştir.

deyişle, 1920'lerin sonu ve 1930'ların başında, karışıklık içindeki bir dünya, kaçınılmazcasına Arendt'in zihnine toslamıştır (onun zihinsel etkinliğini ise dünyadan çekilme koşulluyordu).

Arendt, daha sonra, böyle bir dünyada, Hitler gerçek anlamda iktidara gelmeden önce bile kendisinde "Alman Yahudiliğinin akıbetine, ... [o] benzersiz fenomenin [Arendt'e ait o tarih ve kültürün] sonuna ilişkin bir farkındalık oluştuğunu" söylemiştir (bkz. *Rahel Varnhagen*, xvii). Nitekim Arendt, yüzyıllar boyu Yahudi halkının başına bela olan ve Yahudilerin bir şekilde savuşturduğu ve atlattığı anti-Semitizm formlarından farklı olan bir şeyin olup bittiğinin farkına vardı. (Daha sonraları Arendt anladı ki, Nazi totalitarizmini diğer eski yok etme biçimlerinden ayıran şey, salt Avrupa Yahudilerinin muazzam boyutlarda ortadan kaldırılması değil, aynı zamanda anti-Semitizmin genel bir ırkçı ideolojinin veçhelerinden sadece biri olmasıydı da.)

Arendt'in siyasi düşüncesinin özgünlüğü şu olgudan kaynaklanmaktadır: fenomen olarak ona yeni ve emsalsiz gibi gelen şey, aslında, onun düşünsel yaşamında daha öncesinde pek bir anlam ifade etmeyen o sıradan dünyada *şimdi* olup biten şeylerdir. Nitekim siyasal alan onun için bir gerçeklik olmuştur: politikacıların yönetme işini, iktidarı kontrol edip kullanmayı, hedefler belirlemeyi ve bu hedeflere ulaşmak için araçlar formüle edip bunları yürürlüğe koymayı sürdürdükleri "siyaset" arenası olarak değil sadece; aynı zamanda, iyi ya da kötü, yeniliklerin ortaya çıkabileceği, beşeri özgürlük ve tutsaklık koşullarının kendini duyumsattığı alan olarak da. Siyasi gerçeklik bundan böyle, şu ya da bu şekilde, onun anlamayı amaçlayan girişimlerinin hepsini yönlendirecektir –ömrünün sonuna doğru, bu anlama çabasının kaynağı olarak düşünme, arzu etme ve değerlendirme gibi düşünümsel/zihinsel etkinliklere döndüğünde bile, bu çabasında bir tavsama olmayacaktır.

Arendt bir keresinde, "edebi bir biçim olarak denemenin, siyasi düşüncedeki deneyimlerle doğal bir yakınlığı vardır, çünkü

siyasi düşünce de siyasi olayların edimselliğinden doğmaktadır," diye yazmıştır. *Geçmişle Gelecek Arasında*'nın önsözünde, devamla, o kitapta yer alan denemelerin bütünlüğünün "bir müzik parçasında olduğu gibi, aynı ya da ilgili ses perdeleriyle yazılan ardışık devinimlerin oluşturduğu bütünlük" olduğunu söyler. Bu sözler, kısmen, Arendt'in diğer kitaplarını da betimler; *Totalitarizmin Kaynakları, Karanlık Zamanlarda İnsanlar, Cumhuriyetin Bunalımları,* ve daha az ölçüde olmak üzere, *İnsanlığın Durumu, Devrim Üzerine* ve *Zihnin Yaşamı* denemelerden ve konferans metinlerinden oluşan, bunların biçimlendirip ördüğü eserlerdir; bunlar, ilk olarak dergilerde yayınlanmış ya da konferanslarda dinleyicilerle buluşmuş olan çalışmalardır. Elinizdeki kitapta yer alan denemelerden biri hariç hepsi Arendt'in 1930-1954 dönemine ait yayımlanmamış ve derlenmemiş yazılarından seçilmiştir. Onun yayımlamayı planladığı bir kitap değildir bu. Kitabın yapısı değil, ama sözcükleri Arendt'e aittir. Denemeler çoğunlukla kronolojik sırayla birbirini izlemektedir, kitabın başlıca amacı da Arendt'in düşüncesinin, yirmi dört yaşından kırk sekiz yaşına dek, ne yönde geliştiğini göstermektir.

Arendt'in bugün dünya ölçeğinde tanınması sonucu, neredeyse yazdığı her şey akademisyenlerin olduğu kadar genel okurun da ilgisini çekmektedir. Yirmi yılı aşkın bir süredir akademyanın ilginin giderek artan bir şekilde ilgi odağı olmuştur Arendt. Onun eserine getirilen eleştirel yorumlar arasında keskin anlaşmazlıkların bulunması dikkat çekicidir –bu görüş ayrılıkları sadece yazarın ayrıksı özellikleri ve yargıları konusunda değil, ki bu beklenen bir şeydir, fakat aynı zamanda bunlarla neyi kastettiği ve bunların nasıl bir araya gelip uyumlu bir bütün oluşturduğu konusunda da baş göstermektedir. Akademisyenlerin yazdıklarının çeşitliliğine ve birbirine benzemezliğine rağmen Arendt'in eserine duyulan ilgi sürekli olarak artmaktadır. Arendt'i yorumlamanın zor olduğu yolundaki görüş büyük ölçüde onun özgün bir düşünür olmasından, daha az ölçüde de

çağdaş okurların genellikle aşina olmadığı klasik ve Avrupalı kaynaklardan beslenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yine de onun yazılarının tutkulu, bağımsız, şiirsel niteliği ve özellikle de, zamanımızın siyasi olaylarının tarihte bir emsali olmadığını anlamış olması, onun yirminci yüzyılın en verimli ve en heyecan verici düşünürleri arasına girmesini sağlamıştır.

İngiliz siyaset kuramcısı Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Hannah Arendt'in Siyasi Düşüncesinin Yeniden Yorumu) adlı eseriyle, polemiklerden kaçınan, keskin ve ince görüşlü bir çalışma ortaya koymuştur. Canovan, bu eserinde, amacını yanıltıcı bir sadelikle belirtir: "Arendt'in siyasi düşüncesinin ne hakkında olduğunu bulmak ve açıklamak." Arendt'in "totalitarizmin öğeleri" demekle neyi kastettiği tam olarak anlaşıldığında, onun politik düşüncesi bütünüyle netleşir: Canovan'ın tezinin özellikle değindiği husus budur. Canovan, Arendt'in getirdiği ayırımların ve yargılarının zorunlu olarak tasvip edilmeyi gerektirdiğini kastetmemektedir; onun kastettiği şey bu ayırımların ve yargıların, Arendt'in totalitarizmin bir yönetim şekli olarak kaynaklandığı koşullara dair o temel analiziyle ilişkili olarak görüldüğünde, bir tutarlılık sergilediğidir. Ne ki bu koşullar totaliter rejimlerin *nedeni* değildi ve bu rejimlerin çökmesiyle birlikte kaybolmadı; *bu da*, kısaca ifade edersek, Arendt'in belirttiği gibi, çağımızın krizidir. Bu, *bizim* çıkmazlarımızın oluşturduğu, *bizim* krizimizdir ve Arendt'in düşüncesini –en azından– geçmişteki herhangi bir zaman için olduğu kadar günümüzde de geçerli kılmaktadır.

Canovan'ın yerinde deyişiyle, Arendt'in belli başlı eserleri "kısmen batık haldeki düşünce kıtasından kopup yüzeye yükselen adalar gibidir, bu düşünce kıtasının bir kısmı muğlak makaleler halinde kayda geçmiş, bir kısmı ise yayımlanmadan kalmıştır"; bu durumun *Totalitarizmin Kaynakları*'nde diğer eserlerle kıyaslanmayacak denli önemli sonuçları olmuştur. Bu ilginç başyapıt –tarihsel, politik, felsefi bir eser olan *Totalitarizmin Kaynakla-*

*rı* edebi anıştırmalarla doludur; onun üçlü sacayağını andıran yapısı ve hatta başlığının anlamı sıkça tartışılmıştır; eser, Nazizmi ve Bolşevizmi ele alırken dengeyi tutturamamıştır– kayda değer bir ihtilaf yaratmıştır. Canovan, totalitarizm o "batık" bağlamından çıkarılıp günışığına çıkarıldığında kitabın yanlış anlaşılmasına yol açan gerekçeler ortadan kalkar ve Arendt'in sonraki düşünceleri konusunda yeni bir perspektif açılır. Elinizdeki kitabın sürdüğü birkaç "izden" belki de en önemli olanı, 1940'lar-dan başlayıp (o geniş *Totalitarizmin Kaynakları* projesinin Arendt'in kafasında şekillenmeye başladığı zaman) eserin 1951'de yayımlanmasını takip eden yıllara dek uzanan dönemi kapsar. 1951'den sonraki dönem kitap hakkında derinlemesine düşünme, onu kısmen açıklama, kısmen Stalin ve Sovyetler Birliği hakkında daha fazla bilgi edinildikçe Nazizm ile Bolşevizm ele alınırken ortaya çıkan dengesizliği giderme, kısmen de onun kuramsal temellerini derinleştirme ve sağlamlaştırma çabalarına sahne oldu.

Bu yardımcı yazıların kronolojik sırası, okurları, kendi imgelemlerinde örnek bir şahsiyeti, yirminci yüzyılın en önemli olaylarını yaşamış bir gezgini inşa etmeye teşvik edecek, böylece de onların bu olayların içyüzünü anlamalarının yanı sıra bu olaylar hakkında yeni bir perspektif kazanmalarını sağlayacaktır. Arendt'in görüşlerindeki berraklık ve kimi zaman aceleyle verilmiş gibi gözüken yargılarındaki içtenlik, politika dolayımına ilişkin bir farkındalık yaratır. Arendt "Yirminci Yüzyıl Siyasi Deneyimi" –buradaki vurgu *deneyim* üzerinedir– başlıklı bir ders vermiştir; bu dersin yarattığı sonuç, siyasi idealler ve kanaatlerde yaşanan düş kırıklığının ardından yükselen siyasi apati dalgasına set çekmek şeklinde olmuştur.

Bu kitap, en başından beri, eksiksiz bir edisyon olmaktan çok, Arendt'in anılan döneme ait derlenmemiş ve yayımlanmamış yazılarından oluşan bir derleme olarak düşünüldü. Kitaba dahil edilmeyen metinler, kendini tekrarlayan ders materyalleri ile aynı konulara ilişkin olarak başka bir eserde daha kapalı ya da daha

zayıf olarak ifade edilen düşünceler oldu. Birkaç durumda denemelere konu olan kişiler –Adam Müller, Adalbert Stifter, Robert Gilbert– Amerika'da neredeyse hiç tanınmayan kişilerdi, dolayısıyla kitaba alınmadı. Hermann Broch'un *The Death of Virgil* (*Vergilius'un Ölümü*) üzerine yazılmış olan denemeye (Arendt bu başyapıta büyük önem verir) kitapta yer verilirken, [gene Broch'a ait] *Sleepwalkers*'a (Uyurgezerler) ilişkin bir değerlendirme yazısı alınmamıştır. Bertolt Brecht üzerine yazılan iki deneme kitaba dahil edilmemiştir, çünkü bu denemeler Arendt'in *Karanlık Zamanlarda İnsanlar*'ında yer alan 1966 tarihli o mükemmel denemesi, "Bertolt Brecht, 1898-1956" başlıklı yazısının ön çalışmaları olarak görünmektedir. Rilke'nin *Duino Ağıtları* adlı eseri üzerine Arendt'in 1930 yılında ilk kocası Günther Stern (Anders) ile birlikte kaleme aldığı o uzun denemesini yayımlamama kararı almak bizim için zor oldu. Eser tarihsel açıdan önem taşımasına rağmen (o zamanlar, ölümünün üzerinden daha dört yıl geçmişken, Rilke Almanya'da pek tanınmıyordu), *Ağıtlar*'ın prozodi ve diksiyonunun ayrıntılı analizi, Alman olmayan okurlar için anlaşılır olmayacaktı; üstelik denemenin ne kadarını Arendt'in yazdığı belli değildir. Fakat söz konusu denemenin içsel yaşama ve âşığın fani dünyadan yabancılaşmasına yaptığı vurgu, şiirleri "başkalarınca işitilmekten bilinçli bir vazgeçiş" olarak okuması ve böylelikle "ağıt"ı "kaybedilenlerin matemini tutmaktan çok, yitip gitmenin dillendirilişi"ne dönüştürmesi... tüm bunlar Arendt'in aynı dönemde yazdığı diğer denemelerin havasına uygun düşmektedir, özellikle de Kierkegaard üzerine yazdığı denemenin havasına. *Ağıtlar*'daki "ümitsizlik", gerçekte, "geriye kalan son dinsel kalıntı" olarak görülmektedir.

Anılan dönemde yazılmış ve yayımlanmamış en önemli yazı (bu deneme de bu kitaba alınmamıştır) 1953 tarihli, "Karl Marx ve Batı Siyasi Düşünce Geleneği" başlıklı konferans dizisinin notlarıdır. Bu konferanslar daha sonraki bir dönemde, Arendt'in zihin dünyasının muazzam ölçüde verimli olduğu bir dönemdir

bu, gündeme gelen bir araştırma alanının incelenmesini başlatmıştır. Bu kitabın sonlarında yer alan denemelerden bazıları Arendt'in totalitarizmin Bolşevik versiyonuna yönelik tutumundaki temel bir değişikliğe işaret etmektedir: Arendt, Bolşevik versiyonun Hitler Almanya'sının totalitarizminden daha eksiksiz olarak hayata geçirildiğinin, kökenleri Nazizminkiyle kıyaslandığında "soylu" gözükmesine rağmen, giderek daha fazla farkına varmıştır. Sovyetler Birliği Marksist bir devrimci hareketten doğduğu ve Marx'ın düşüncesi adalet ve özgürlüğü şimdiki zamanda gerçekleştirerek tüm bir Batı siyaset felsefesine çekidüzen verme iddiası taşıdığı için Arendt'in önüne büyük bir proje çıkmıştı. Eski Yunan'da Platon ve Aristoteles'le başlayıp Marx'ta tepe noktasına ulaşan siyasi düşünce geleneği tam olarak neydi? Bu geleneğin, tiranlıkla bile benzeşim kurulamayacak derecede korkunç olan bir yönetim biçimiyle ne gibi bir ilişkisi vardı? Eğer gelenek iflas etmişse bu, siyasetin, insan özgürlüğünün ve kendiliğinden eylemin temelleri açısından neyi imlemekteydi? Böylesi bir felsefe hakkında, tek başınalığın çoğullukla ilişkisi hakkında ya da böyle bir ilişkinin yokluğu hakkında ve dolayısıyla genel olarak siyasi düşünce hakkında ne söylüyordu? Bunlar 1950'lerin ortalarından başlayıp 1960'ların ilk yıllarına dek Arendt'in ilgilendiği ana konular arasında yer aldı.

Yahudilere Nazilerin kurbanı diye yapılan birçok gönderme, bu kitaptaki totalitarizm tartışmalarında kaçınılmaz olarak kendini göstermektedir, fakat yayımlanmamış ve derlenmemiş denemelerden oluşan ayrı bir derleme Arendt'in bu tür konular üzerine yazdığı yazıları içerecektir; Arendt bu yazılarında Yahudi sorununu Alman Aydınlanması, modern Yahudi tarihi ve kültürü, anti-Semitizm, Siyonizm, II. Dünya Savaşı'ndaki Yahudi deneyimi, Yahudi politikası ve İsrail devletinin oluşumu ve Yahudi-Arap ilişkileri bağlamında ele almıştır. Bu kitap, Arendt'in

doğumunun yüzüncü yılı olan 2006'da Schocken tarafından yayımlanacaktır.*

Bu yazılar yayıma hazırlanırken bazı genel ilkeler gözetildi. Bu derlenmemiş denemelerde bazı dergi ve mecmuaların Arendt'in özgün haliyle oldukça çetrefilli olan İngilizcesini diğerlerinden daha dikkatle düzelttikleri açıktır (Arendt New York'a geldiğinde, İngilizce bilgisi "Shakespeare'den ezberlediği bir soneyle" sınırlıydı, ne ki bir yıl sonra İngilizce makaleler yazmaya ve bunları yayımlamaya başlamıştır). Arendt'in ifadelerine açıklık kazandırılması ve üslubunun birörnek kılınması yönünde çaba harcanmıştır. Yayımlanmamış yazılar farklı bir durum arz etmektedir. Kitabın başında yer alan mülakatta Arendt, daktiloda ne denli hızlı yazarsa o denli çok yazı ürettiğini söyler, taslak metinler bunun tanığıdır. Bunlar genellikle konferans notlarından oluşmaktadır, bol miktarda tekrar ve elipslere [cümlenin anlamını bozmayan eksiltmelere], İngilizceden çok Almancanın gramer yapısına (bir sayfayı dolduracak uzunluktaki cümleler de dahil olmak üzere) sahiptir ve elyazısıyla en az beş ayrı dilde yapılan düzeltmeleri ve eklemeleri deşifre etmek zor, kimileyin de imkânsızdır. Dahası, bu taslak metinler çoğunlukla kötü haldedir. Arendt yazarken "kes-yapıştır" yöntemini kullandığı ve yapıştırmada kullanılan seloteyp çoktan kopup ayrıldığı için birinci sayfalara konulan işaretlerin taslak metinlerde ve hatta diğer müsveddelerde kimi zaman ayrı bir yere kaldırılmış kâğıtların üzerindeki işaretlerle eşleştirilmesi gerekmekteydi. Yeniden gözden geçirmeye gerek duyulan yerlerde en önemli kaygı, Arendt'in iletmek istediği anlamın yanı sıra "sesini" de korumak oldu.

Editoryal yorumlar ile metinle ilgili notlar ancak referansların ya da çapraşık ama ilginç meselelerin açıklığa kavuşturulması gerektiğinde eklenmiştir. Arendt, politikanın, uzmanlara ya da

* Elinizdeki kitabın İngilizce orijinalinin yayım tarihi 1994'tür (ç.n.).

âlimlere bırakılamayacak derecede ciddi bir konu olduğunu düşünüyordu. Kıvrak kalemi ve kendinden emin tavrıyla, uzmanlaşmış bir okur kitlesi için değil genel okur kitlesi için yazıyordu (gerçi İngilizce yazarken dilbilgisi kurallarına her zaman uyduğu söylenemez); dolayısıyla aşırı derecede akademik ekler yapmak ne Arendt'in tabiatına uyacak ne de okurun yararına olacaktı.

Bu kitapta yer alan birçok denemenin hem Almanca hem de İngilizce versiyonları vardır. Sözgelimi, Kafka üzerine Almanca yazılan deneme, kimi yönleriyle, İngilizce versiyona göre daha bitmiş ve daha rafine bir metindir. "Bu ülkeye geldiğimde kırık İngilizcemle Kafka üzerine bir makale yazdım, (...) onlarla İngilizce yazıp çiziktirmemle ilgili olarak konuşmaya başladığımda bu makaleyi okudum ve orada, her şeyin arasından, 'ilerleme' sözcüğü beliriverdi! 'Bu sözcükle ne demek istiyorsunuz?' diye sordum onlara" ("Hannah Arendt, Hannah Arendt'i Anlatıyor", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* [Hannah Arendt: Kamusal Dünyanın İyileşmesi], M. Hill (ed.), 334). Böylece biliyoruz ki, "ilerleme" sözcüğünü ironik olarak kullanmış olan Arendt bu İngilizce versiyonu yazdı –Kafka hakkındaki bu yazı Arendt'in *Partisan Review*'da yayımlattığı birçok makalenin ilkidir– ve dolayısıyla makale, Arendt'in "sesini" muhafaza etme ilkesini bozmamak için, Almanca versiyonu incelenerek yayıma hazırlandı, fakat bu versiyonun çevirisi yoluna gidilmedi. "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk" ve "Eski Komünistler" başlıklarını taşıyan makalelerin de Almanca versiyonları vardır; bunlar da aynı şekilde ele alınmıştır. Arendt'in hiçbir zaman kendi eserini *çevirmediği* gözden kaçırılmamalıdır, fakat kimileyin –bunu yapmaktan pek hoşlanmasa da– daha öncesinde Almanca olarak kaleme aldığı bir yazıyı İngilizce olarak *yeniden yazmıştır* ya da tersi.

Yoğun bir düşünce çabasının ürünü olan ve *Partisan Review*'da yayımlanan "Varoluşçu Felsefe Nedir?" başlıklı İngilizce makale, özgün Almanca metnin bitmemiş bir versiyonudur. Ma-

kalenin bazı kısımları yeniden yazılmış olmaktan çok yanlış çevrilmiş görüntüsü vermektedir. İngilizce versiyonun sorumlusunun kim olduğu bilinmemektedir,* bu konuda işbirliği yapmış olabilir belki ama çeviren kişinin Arendt olması pek muhtemel gözükmemektedir. Karmaşık, sıkı bir felsefi denemedir bu, Arendt'in bir düşünür olarak gelişimi açısından kritik öneme sahiptir (Arendt bu denemesini Jaspers'e göstermeye çekinmiştir, ve çekingenlik onunla sıkça ilintilendirilen bir özellik değildir; bu nedenle elinizdeki kitap için yazının Almanca versiyonundan yeni bir çeviri yapılmasına karar verilmiştir. Bunun için de yukarıda anlatılan süreç tersinden işletilmiş, yazıya son şekli verilirken, *Partisan Review*'da yayımlanan metnin Arendt'in "sesini" ne denli yansıttığı üzerinde durulmuştur. Başka birçok şeyin yanında bu deneme, Immanuel Kant'ın düşüncesinin Arendt üzerindeki esaslı etkisini erkenden göstermesi açısından da olağanüstüdür.

"Yabancı Dillerde Yayımlanan Gazetelerde Dış Meseleler" başlıklı deneme farklı bir problem sunar. Başlık bir elyazması metne aittir; metnin bir kısmı çıkarılmış, bir kısmı kesilmiş, biraz ekleme yapılmış ve "Yabancı Dil Gruplarımız" diye yayımlanmıştır. Eklenen kısım Yahudi Amerikalıları ele almaktadır; onların durumu, Arendt'in söylediği gibi, "başka herkesten farklıdır." Metinden atılan kısımlar, savaş yılları Amerika'sında "siyasi açıdan" üzerinde anlaşma sağlanamayan bireylere yapılan referansları içermektedir. Bu kitapta metnin bütün parçaları bir araya getirilmiş, bir bütünlük içinde okura sunulmuştur. Buradaki yazıların ilgi odağı Arendt için bir bakıma olağandışıdır, fakat bu odak onun yeni ülkesinin sosyo-politik *çoğulcu* niteliğine giderek artan bir ilgi duyduğunu –bu derlemedeki diğer birçok denemede beliren bir ilgidir bu–, yanı sıra da gazeteciliğe bir meslek olarak duyduğu saygıyı –en azından *kimi* muhabirlere duyduğu saygıyı

* Randall Slettene sayesinde bu yazının çevirmeninin William Barrett olduğunu yeni öğrendim (ed.).

(onlar, Arendt için, *kimi* tarihçi ve şairlerle birlikte, olgusal hakikatin biricik güvenilir muhafızlarıydı)– göstermektedir.

Kongre Kütüphanesi'nde iki yazılı metin birbirine tutturulmuş halde bulunmaktadır: birinin başlığı "Totalitarizmin Doğası Üzerine: Bir Anlama Denemesi"dir; diğerinin başlığı yoktur fakat ayrıca numaralandırılan bu metin ilkinin devamıdır; gelgelelim, yaklaşık dörtte üçlük bir bölüm geride kaldıktan sonra bütünüyle bağlantısız olmasa da yeni bir konuya doğru dümen kırar. Bir sonuca varılmadan cümleler yarıda bırakılır (Arendt'in yazılarında pek rastlanmayan bir durumdur bu). Arendt'in yargı kavramıyla ilk didişmesini sergileyen "Anlama ve Politika" başlıklı denemenin adeta her cümlesi ve her paragrafı bu iki metnin ilkinde yer almaktadır ama aynı sırayla değil. Şurası açık ki metinler konferans notlarıydı ve apaçık ortada olan şey de Arendt'in, *Partisan Review*'da yayımlanan "Anlama ve Politika"yı yazdığı zaman iktibas etmediği ama göz önüne aldığı metin ilk metindi. Karışıklığı daha da artıran şey, Kongre Kütüphanesi'nde bir başka metnin, "Anlama ve Politika"nın orijinal metninin ("Anlamaya İlişkin Zorluklar" başlığıyla) bulunmasıdır. Tahminimizce, denemeyi yayımlayan dergi başlıkta bu şekilde bir değişiklik yapmayı tercih etmiştir, çünkü Arendt'in peşine düştüğü anlama çabası zor bir çabadır. "Anlamaya İlişkin Zorluklar"ın "Anlama ve Politika"da gözükmeyen iki bölümü (bunun muhtemel sebebiyse bir bölümde anlatılanların ihtilaflı, diğer bölümde anlatılanların ise çapraşık kaçtığının düşünülmesidir) yeniden konulmuştur. Bu eklemelerle birlikte "Anlama ve Politika" bu kitapta ilk yayımlandığı haliyle sunulmaktadır. Metnin, ilk başta içine yerleştirilen ve denemeyi tam anlamıyla tamamlayan bölümleri iktibas edilmiştir ve şimdi denemenin sonundaki notlarda yer almaktadır.

"Totalitarizmin Doğası Üzerine" başlıklı deneme "Anlama ve Politika"nın bıraktığı yerden alır ve (birbirine "tutturulmuş" sayfalardan oluşan) ikinci bir metne devam eder; bu metnin yeni bir

hat üzerinde ilerlemeye başlayan son/eksik sayfaları bu kitaba alınmamıştır. Kongre Kütüphanesi'nde Arendt'in daha önceki yıllarda yazdığı bir metinden ("İdeoloji ve Propaganda" başlıklı bu yazının büyük bir kısmı daha önce yayımlanmış eserlerin bir tekrarıdır ya da bu eserlerde kullanılmıştır) alınan birkaç paragraf "Totalitarizmin Doğası Üzerine" yazısına eklenmiştir; bu paragraflar Arendt'in ideoloji konusundaki görüşlerini tamamlar niteliktedir.

"Totalitarizmin Doğası Üzerine", sonlara doğru, yalnızlık ile tek başınalık kavramlarını birbirinden ayırır. Bu, bir hayli imgelemsel biçimde, onu izleyen "Tilki Heidegger"in konusudur. O ikinci, "birbirine tutturulmuş" metnin kullanılmamış kısmından alınan bir cümlede, Heidegger'in felsefe ve şiirin birbirine olan "uzak yakınlığı" üzerine düşüncelerinin (Arendt bu düşüncelere büyük değer biçiyordu) ironik yankısını işitmemek güçtür. "Filozof ile tiran, tek başınalık ile yalnızlık kadar birbirinden uzak, tek başınalık ve yalnızlık kadar birbirine yakındır." Tatlı sert bir benzetme olan "Tilki Heidegger"in okurları, Arendt'in, söz konusu tilkinin kurduğu "tuzakların" en sadık ziyaretçileri arasında yer aldığını hatırlamaları yerinde olur –Heidegger'e ve kendisine sadık bir Arendt.

Bu kitapta Arendt'in yazıları kronolojik olarak sıralanırken önemli bir istisna söz konusu olmuştur. Kitaptaki ilk parça, "'Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor'", 1964 tarihlidir ve bu derlemedeki diğer denemelerin tarihlerinden çok daha sonraki bir yıla aittir. Kitaba bununla başlamamızın sebebi Arendt'in kişisel olarak kendisi hakkında nadiren konuşması, konuştuğunda da bunların yayımlanmasına neredeyse hiç yanaşmamasıdır. Bu ilk parçada Arendt kendi yaşamı hakkında, özellikle de gençliği, politik uyanışı ve totalitarizm belasını keşfedişi hakkında konuşmaktadır – tüm bunlar izleyen yazıların konularıyla ilgili olan şeylerdir. Arendt, ayrıca, Alman dili hakkında ve her konuda kendisiyle görüş birliği içerisinde olup olmadığından bağımsız olarak, her

zaman dostu ve öğretmeni olmuş Karl Jasper hakkında hüzünlü konuşur.

İzleyen altı deneme Arendt'in yirmi dört yaşında olduğu 1930 yılı ile ülkesinden kaçtığı 1933 yılları arasına tarihlenmektedir. İlk üç denemeyi karakterize eden şey içe yönelme ve tinselliktir, öznel yaşama yapılan vurgudur (kimi okurlar Arendt'te bu öğelere rastlamayı şaşırtıcı bulabilir); diğer üç deneme ise giderek gelişen toplumsal ve politik bir farkındalığın kanıtını sunmaktadır. İlk grupta yer alan iki deneme Hıristiyan düşünürlere, Augustinus (Arendt'in doktora tezinin konusu) ile Kierkegaard'a eğilmektedir: her iki kişilik de Arendt için çok önemlidir. Burada sorgulanan şey teoloji değildir –Augustinus Roma Katolik Kilisesi'nin babası olarak ele alınmaz, onu 1500. ölüm yıldönümü vesilesiyle anmak için kaleme alınan bu yazı Katoliklerden çok Protestanlara hitap eder– fakat daha çok, yaşadıkları çağ ve sahip oldukları koşullar bakımından birbirlerinin çok uzağına düşen bu iki adamın Tanrı'yla kendi derin/içsel ilişkilerini birbirinden bütünüyle farklı biçimde düşünüp yaşamalarına dairdir. Augustinus kendi bireysel itirafında "örnek alınası", Kierkegaard ise Arendt'in Hıristiyan varoluşun "paradoksu" diye açıkladığı şeyi deneyimlerken "istisnai" bir duruş sergilemiştir.

Bu iki parça arasında yer alan Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'sına ilişkin o uzun değerlendirme, bir bakıma farklı bir ilişkiyi ele alır: zihnin ya da ruhun dünya ve zamanla ilişkisi. Arendt açısından temel bir öneme sahip olan ve ömrünün sonuna dek üzerinde oynamalar yapacağı bir konudur bu. Deneme, felsefi ya da düşünümsel düşünceyi dışlamaksızın, Mannheim'ın bütün düşüncedeki "varoluşsal sınırlılık"nosyonunu büyük bir ciddiyetle ele alır, bu nosyonun kökenini modern insanın "yersiz-yurtsuzluğunda" açınlamaya çalışır. Bu yersiz-yurtsuzluk Arendt tarafından sosyo-ekonomik "gerçekliğin" bir koşulu olarak ve düşünümsel düşüncenin "beşeri hayatın gerçek bir olasılığı"ndan başka bir şey olmayan kendi "tek başınalığıyla" zıtlık

içerisinde görülür. Heidegger ve Jaspers burada (kitapta sıkça göründükleri üzere) çağdaş felsefenin önde gelen temsilcileri olarak gözükür; özellikle de Jaspers'in beşeri varoluştaki aşkınlık nosyonu (gerçeklikten ideolojik ya da ütopik bir kaçış değil ama) Assisili Aziz Francis örneğinde net bir biçimde zihinlerde canlandırılır. Bu deneme, Arendt'in bir pratik ve bir kuram olarak psikanalizi reddetmesinin (bundan da hiç şaşmamıştır) nedenlerini ilk kez açıkça ortaya koymaktadır.

Bu dönemde yazılan sonraki iki deneme Arendt'in Rahel Varnhagen'in yaşamöyküsü üzerine olan eserini temel almaktadır. Bu iki deneme, hayret uyandırıcı bir kadın hakkında gerçekleştirilmiş biricik çalışmaya dikkatleri çekmek için başka dillere çevrilmiş ve yeniden basılmıştır, ama bu çalışma Arendt'in eleştirmenleri ve okurları tarafından haksız yere göz ardı edilmiştir. (Bunun bir istisnası Dagmar Barnouw'un *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German Jewish Experience*'dir [Görünür Uzamlar: Hannah Arendt ve Alman Yahudi Deneyimi]; "Toplum, Türedi Zengin ve Parya: Alman Yahudisi Bir Kadının Yaşamöyküsü" başlıklı bölüm Arendt'in Rahel biyografisine dair oldukça bilgilendirici ve içgörülü bir değerlendirme sunmaktadır.) Bu iki deneme bir arada alındığında, Arendt'in, *kamusal* ve *özel* deneyim alanları arasındaki (kendisi açısından çok önem taşıyacak olan) ayrımla (bu ayrım Arendt'in olgun siyasi düşüncesini, belirlemese bile, karakterize edip etkileyecektir), ayrıca *toplumsal* alanda temelde kamusal ile özel meselelerin gene kendisine göre devasa konflasyonuyla ilk ve adeta somut karşılaşmasını ortaya koyar.

Yazar ve devlet adamı Friedrich von Gentz'in yüzüncü ölüm yıldönümü dolayısıyla yayımlanan deneme, kendisini dünyevi işlere delicesine kaptırmış bir adamı –kibirli, hedonist, ilkesiz, sadece iktidarı tanıyan ve sadece "gerçekliği" arayan bir adamı– ön plana çıkarır; oysa sözü edilen biyografide okur, bu adamı, Rahel'in yaşamında önemli biri olsa da, sadece bir oyuncu olarak görür. Arendt bu yazıyı yazdığında Gentz, Arendt'in deyişiyle,

çoktan "unutulmuştu" (Paul R. Sweet ile Golo Mann'in Gentz hakkında yazdığı biyografiler 1940'larda yayımlanacaktır). Arendt'in, Aydınlanma ile Romantik dönemler (bunlar Almanya'da, kültürel ve tarihsel açıdan, sözgelimi bir Fransa'daki kadar, birbirinden belirgin çizgilerle ayrılmış değildir) arasında köprü kuran bir figür olan Gentz'e yönelik tutumu net değildir, tıpkı Gentz'in çizgisinin de muğlak olması gibi. Gentz kimi yönleriyle muhafazakâr kimi yönleriyle liberaldi; meşruiyet ilkesinin tarihsel açıdan göreceli olduğuna inanan bir mutlakyönetim yanlısıydı; ve her şeyden önce de dünyanın değişmemesini isteyen bir Romantikti. Ne ki dünyanın değişmekte olduğunu ve onu muhafaza etme yönünde yapmış olduğu her şeyin sonuçsuz kalacağını biliyor ve kabul ediyordu. Ona, dünyadaki yerini sağlayan şey ilke ya da dava değil, olan bitenin bilgisi ile dünyanın gidişatıydı. Böyle bir izleyici bakışından, o izleyicinin kendi çağının ruhu ve gizlerine ilişkin "katılımcı bilgisi"nden hareketle Gentz – kendine özgü çok daha dünyevi bir tarzla, yaşlı Friedrich Schlegel'in *Mitwisserchaft* idealini paylaşmıştır–, Romalı şair Lucan'da kendi siyasi amentüsünü, Arendt'in bu denemeyi bitirirken kullandığı sözü, bulmuştu: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* ("Kazanan dava tanrıları, kaybeden davaysa Cato'yu hoşnut eder"). Fakat bu sefer Gentz'in muğlak siyasi pozisyonunu muhtemelen paylaşmaması gibi,* Arendt bu dizeyi aktarırken, onun ileride kendisi açısından taşıyacağı anlama dair hiçbir ipucu vermez. Tersine, burada bu dize Gentz'in, kaybettiği için kaybeden davayı tercih ettiği anlamını taşır gibi gözükmektedir. Fakat

---

* Elbette ki 1933'te, Reichstag yangınından sonra Arendt, olaylara "seyirci kalmanın" mümkün olmadığını düşünüyordu. Fakat epey sonra, 1972'de, liberal mi muhafazakâr mı olduğu yönündeki soruya cevap verirken şöyle demiştir: "Bilmiyorum... Biliyorsunuz, sol benim muhafazâkar, muhafazakârlar ise solcu ya da uçuk biri olduğumu düşünüyor. Doğrusu, ne söylendiği pek umurumda değil. Bu yüzyılın asıl meselesinin bu tür şeylerle herhangi bir şekilde aydınlatılabileceğini sanmıyorum." ("Hannah Arendt, Hannah Arendt'i Anlatıyor", s. 333-334).

24 Temmuz 1954'te Jaspers'e yazdığı bir mektupta Arendt bu dizeye "cumhuriyetçiliğin özü" diye atıfta bulunur; daha sonraki yıllarda bu deyim Arendt için siyasi yargının özünü oluşturacaktır.

Bu denemenin yayımlanmasından on yıl sonra, Sweet'in *Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order* (Friedrich von Gentz: Eski Düzenin Savunucusu) adlı biyografisi hakkında yazdığı kısa ama olumlu değerlendirmesinde (bu yazı elinizdeki kitaba alınmamıştır) Arendt'in, Gentz'i, hepsi de "Avrupa'nın çıkarının" savunucusu olarak kendi ulusunun çıkarlarına hizmet etmiş simalardan (Talleyrand, Castelreagh, Canning ve Metternich) ayrı tutması dikkate değer bir husustur. Bu yazıda Arendt, Gentz'i esas olarak Aydınlanmanın bir figürü olarak, onun "şovenizme kayarak çürümesine" ve "Alman ulusunu yok sayan, bütünüyle bağımsız ve ilgisiz bir politikaya dayanması"na karşı koyan biri olarak betimler. 1942 yılında, II. Dünya Savaşı tüm hızıyla sürerken Arendt, Sweet'in kitabını "tuhaf ve heyecan verici bir zamanlamaya" sahip olması dolayısıyla övmüş ve "Avrupa'nın birliği sorununu o dönemin "en önemli siyasi görevleri" arasında saymıştır. Kant'ın öğrencisi olan Gentz'in siyasi düşüncesi, "19. yüzyılın milliyetçiliği içerisinde neredeyse yitip gittikten" sonra, "bizim özel ilgi alanımız" olarak gözükür. Bugün, bunun üzerinden altmış yıldan fazla bir süre geçmişken, hem bu "görev" hem de bu "ilgi" güncelliğini özellikle korumaktadır. Arendt'in "Avrupa Birliğine İnanan Biri" başlıklı yazısı (*Review of Politics* 4 [1942], 2, s. 245-247) onun İngilizce yayımlanan ilk yazısıdır.

Gentz ile Rahel Varnhagen söz konusu oldukta, Gentz'in pek çok sevgilisi arasında bir tek Rahel'in kendisini anladığını ve her ikisinin de bunu bildiğini görüyoruz. Rahel'in anladığı şey şuydu: Gentz'in dünyaya yönelik tutumu başkalarına ikiyüzlü bir tutum gibi geliyordu; oysa gerçekte Gentz, kendini dünyaya safdil bir çocuk gibi açmıştı. Arendt (Gentz ile Rahel Varnhagen'in aşklarının tamamına ermiş olması halinde, ki böyle bir şey ol-

mamıştır) yeni vücuda gelecek olan bir başka "dünya" olasılığından söz eder: kişinin "gerçek dünya karşısında" tutunduğu, Gentz'i, şiddetle arzu ettiği gerçeklikten "yalıtacak" bir dünya. Gentz "özel yaşamında Rahel'in anlayışına tabiiydi", fakat "safdilliğini, açık seçik bilincini, dünyadaki konumunu... kısaca her şeyini" buna feda etmekte isteksizdi.* Özel alandaki anlayış ile kamusal alandaki görünüm arasındaki ayrım bundan daha keskin, bundan daha somut bir biçimde çizilemezdi.

Arendt'in Rahel portresinin, Rahel'in ölümünden sonra Yahudi olmayan kocası tarafından yazılan konvansiyonel biyografisinin ve sonrasında Rahel'le ilgili olarak diğer yazarlarca kaleme alınan yazıların (krş. Barnouw, *Visible Spaces*, s. 48) aksine, o tuhaf özgünlüğünü açıklayan şey Arendt'in hayal gücüdür. Arendt'in Rahel'e yönelik ikircimli tutumu Gentz'e yönelik tutumundan daha derin bir düzeydedir. Bu elbette Arendt'in, Rahel gibi, Yahudi ve kadın olmasıyla ilgilidir; ama Arendt 1930'ların *siyasi* koşullarını Rahel'in yüz yıl önceki bir "toplumda" yaşadığı deneyimleri baz alarak açıklamaya çalışmamış, daha çok, Alman tarihi ve kültürünün iliklerine işlemiş olan "Yahudi sorunu"na Rahel'in benzersiz perspektifinden bakarak bir kavrayış geliştirmeye kalkışmıştır.

"Berlin Çevresi"; Alman Aydınlanmasının ideallerinden doğup büyüyen, Rahel'in tavan arasında tam bir Romantik çehreye bürünen ve sahip olduğu "toplumsal nötralite" gerçek dünyadaki olayların ağırlığı altında ezildiğinde aniden sona eren olağanüstü ama kısa ömürlü bir toplumsal fenomenle uğraşır. Bu çevre, Rahel'in söylediği gibi, Napoleon'un toplarının açtığı ateş sonucunda infilak eden "bir gemi gibi suya batmıştır". Rahel'in daha önceki Erdem Birliği (onun erdemliliğe dayanan eşitlik nosyonuyla birlikte) ile sonraki ayrımcı/burjuva Sofra Derneği arasında yer alan çevresi, Romantik "sağgörüsüzlüğün" timsaliydi.

---

* Alıntılar *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* adlı kitaptandır, s. 86-87.

Kamu ile özel arasındaki ayrımı, ister kadın ister prens ister devlet adamı isterse Yahudi olsun, kişiyi değil, yaşamın sahibi olanı değil, yaşamın kendisi olan ilgiyi (sözgelimi, mutluluk ya da mutsuzluğu) ciddiye alarak çökerten şey bu sağgörüsüzlük, burjuva olmaktan başka her şey olan, görenek dışı bir tür bohemcilikti. Nitekim bir kişiyi Rahel'e beğendiren şey onun dünyadaki yeri değil, fakat "o güne dek tanıdığı herkesten daha fazla" acı çekme kapasitesine sahip olmasıdır. Rahel, kendi yaşamı da doğumdan gelen "talihsizliğinden" –Yahudi bir kadın olmaktan– diğer "kültürlü şahsiyetlere benzeyerek" (asimile olarak) kaçma tutkusunun egemenliğinde olduğu ölçüde, sağgörü yokluğunun özeti gibiydi. Berlin Çevresi ona böylesi bir asimilasyon yanılsaması bahşetmiş olabilir, fakat bu yanlış bir eşitlik rüyasıydı; o "hepimizin bir arada olduğu" zaman, 1818'de Pauline Wiesel'e yazdığı sırada bir serap gibi yok olup gitmişti. Aşkın, Gentz'i anlamak açısından Rahel'in gözüne perde çekmesi, hatta gerçekliğin yerine geçmesi mümkündü; fakat bu aşk, bir Yahudi olarak ayrımcılığa uğradığı bir dünyayla onu asla uzlaştıramamıştır. Gentz, her koşulda kendisini böylesine hoşnut kılan bir dünyanın cazibesini bu yakın ilişkiye feda etmeyi reddediyordu.

Arendt, Rahel'in hayata o mükemmel/ayrım gözetmeyen açıklığından olduğu kadar, parlak zekâsından, o büyük âşık olma kapasitesinden ve bu kapasiteden doğan başka insanlara bakışından etkilenmişti. Fakat Arendt'in, sosyal ayrımcılıktan farklı olarak kendi siyasi anti-Semitizm deneyiminde keşfettiği şey, Yahudi olmanın gerçekte siyasi/kamusal bir *olgu* olmasıydı. Onun dinsel inançlara sahip olması ya da Yahudilere has "özellikler" taşıması ya da başka koşullarda kendi parlak zekâsının ve diğer yeteneklerinin onu toplumun gözünde bir "istisna" yapacak olmasının bir önemi yoktu. Siyasi açıdan, toplumun gözüne bir Yahudi olarak gözükmesi bu tür mülahazalardan çok daha önemliydi ve bunun aksini iddia etmek "gerçeklikten grotesk ve tehlikeli bir kaçış" anlamına gelirdi. Arendt, bu keşfi sayesinde,

biricik gerçek/yanılsamasız eşitliğin siyasi özgürlüğe bağlı olduğunu, siyasi özgürlük durumunun bir çevre içerisinde değil, dünya içerisinde bir yere sahip olduğunu ve kendi dünyasında bir yer edinmenin biricik yolunun "Evet, ben nasıl görünüyorsam öyleyim, bir Yahudiyim" diyerek bu dünya üzerinde bir hak iddia etmekten geçtiğini anladı. Arendt, kişisel olarak bir Siyonist olmamasına rağmen, 1933'te Alman Siyonist Örgütü için çalışmaya başladı; bu da onun gözaltına alınmasına yol açtı. Cesaret gerektiren, zor ve riskli bir işti bu (onun bu girişimi, başka pek çok şeyin yanında, II. Dünya Savaşı sırasında bir Yahudi ordusunun oluşturulması yönünde yüksek sesle ve net bir biçimde yaptığı çağrıyı açıklamaktadır); bu deneyimden ayrı olarak Arendt'in kendi eylem kavramını geliştiremeyeceğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır.

Rahel Varnhagen biyografisinde Alman kadın hareketi içerisinde yaşanan çağdaş tartışmaları zikretse de, "Kadınların Kurtuluşu Üzerine" başlıklı deneme Arendt'in kadın sorununa eğildiği tek yazıdır (bu yazıyı kitaba dahil etmemiz için belki de yeterli bir sebeptir bu). Arendt, toplumsal amaçlarla siyasi amaçların birbirine karıştırılmasının kadının yaşamdaki durumunun o spesifik karmaşıklığını hiçbir zaman çözemeyeceğini ileri sürer; Marksist düşünceye getireceği eleştirinin ilk işaretidir bu belki de. Arendt'in bu değerlendirme yazısının konusu olan kitabın yazarı (Alice Gerstel) ve onun kocası (Otto Rühle) radikal Alman siyasi hareketlerinin önde gelen simaları arasındaydı. Gerstler aynı zamanda Kafka'nın dostu ve mektup arkadaşı Milena Jesenzká'yla yakın ilişki içerisindeydi; bu da bir sonraki denemeyle ("Franz Kafka: Bir Yeniden Değerlendirme") tesadüfen de olsa hoş bir bağ oluşturmaktadır.

Arendt'in Almanya'da 1933'te yazdığı son parça ile Kafka'yı konu alan 1944 tarihli denemesi arasında geçen on bir yıllık süre şaşırtıcı gözükebilir. Gaus'a verdiği mülakattan anlaşıldığı kadarıyla Arendt, Almanya'dan ayrıldığında, entelektüellerden ve en-

telektüel yaşamdan iğreniyordu; gene bu mülakattan anlaşılıyor ki devletsiz bir mülteci olarak ivedi pratik kaygıları vardı. Paris'te Aliyah Gençliği için çalıştı, Yahudi çocukları Filistin'e göç etmeye hazırladı; 1935'te Filistin'e giden böylesi bir gruba eşlik etti. Ne ki kendisini Paris'in entelektüel yaşamından bütünüyle koparamadı. Alexandre Kojève'nin Hegel üzerine verdiği ünlü seminerlere katıldı, orada filozoflar Jean-Paul Sartre ve Alexandre Koyrè ile ilk kez karşılaştı (Arendt, Hegel konusunda Koyrè'nin Kojève'den çok daha yetkin olduğunu düşünüyordu); Raymond Aron'la ahbap, Walter Benjamin'le yakın dost oldu.* Bu dönemden geriye kalan çok az sayıdaki deneme Yahudi sorununu ele almaktadır ve Arendt'in yukarıda bahsedilen (Yahudilikle ilgili yazılarının yer aldığı) kitabına dahil edilecektir.

Kafka yazısını izleyen denemelerin çok büyük bir kısmı şu ya da bu şekilde II. Dünya Savaşı'nı ve totalitarizme dair birçok fenomeni mercek altına alır. Aşikâr istisnalar bile –sözgelimi Dilthey, Dewey, Broch, Jaspers ve Heidegger üzerine yazılan yazılar (bunlar felsefi konular, özellikle de genel olarak Alman ve Fransız varoluşçu düşünce ile siyaset felsefesi üzerinde duran yazılardır) ve dinle ilişkili bir dizi meseleyi tartışan denemeler– hiç şaşmazcasına, Arendt'in yirminci yüzyılın o emsali görülmemiş siyasi olaylarına bakış açısının biçimlendirdiği bir perspektiften yazılmıştır. Kafka'nın yeniden değerlendirilmesi de gene böylesi bir perspektiften hareketle gerçekleştirilmiştir: Kafka, olan bitenleri önceden gören bir "kâhin" olarak değil, kendi döneminin "özgürlüksüzlüğünün altında yatan yapıları" açıkça gören bir analist olarak görülür; bu da Arendt'in toplumsallaşmış insanlığın, beşeri yasaların karşısında üstün-insan tarafından yönetilen bürokratik bir toplumun "ön hazırlıkları" diye adlandırdığı şeyi doğurur. Arendt'e göre Kafka'nın dehasının göstergelerinden biri de onun, toplumun genelinin gözlerinden hâlâ saklanmasına

* Arendt'in yaşamının bu döneminin ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, 4. Bölüm, "Stateless Persons".

rağmen, "Batı tarihinin dip akıntısı"na* dair yapıları kavrama becerisidir. Öte yandan, Kafka'nın "insanı bir iyi niyet modeli olarak", "özgür olmak isteyen herkes ama herkesin" bir modeli olarak tahayyül etmesi, Arendt'in Gaus'a verdiği mülakatın sonunda kullandığı "insanlara güven" ("bütün insanlarda insani olan ne varsa ona duyulan" güven) ibaresini hatırlatır bizlere.

Arendt, yirminci yüzyılda siyasi düşüncenin kendi geleneğiyle radikal bir kopuş yaşaması gerektiğine inanıyordu, tıpkı totaliter rejimlerin giriştiği sistematik/kitlesel katliamların siyasi eyleme dair o geleneksel kavrayıştan kopması gibi. Arendt'in düşünüşünün erken ve açık bir örneğini "örgütlü suç" ile "evrensel sorumluluk" arasında koyduğu ayrımda bulabiliriz. Savaşın son günlerinde Vansittartizme** karşı konuşan kişi bir Yahudi olan Arendt'ti; Arendt, Alman halkının ırkçı bir ideolojinin insanlık dışı suçları üzerinde tekel kurduğuna inanmıyordu. Alman kültürü ve insanlığını yok etmek için elinden gelen her şeyi yapan unsur Alman halkı değil, bu ideolojiydi. Savaş sonrası dünyasında karşı karşıya kalınacak "temel sorun" olarak kötülüğü öngörmesi, onun halkların birbiriyle uzlaşması ve yeni bir başlangıç yapılması gereğini kavradığını açıklar. Kötülük, Batı ahlakının o çok eski dayanağının –Öldürmeyeceksin!– tersine çevrilmesi olarak kendini göstermişti ve doğanın ve tarihin yasaları diye adlandırılan şeylerin hareketini tanıtlamak üzere "kesinlikle masum" kurbanlar yaratılmasında somutlaşan "canavarlık"/ "insanlık dışılık" olarak anlaşılıyordu. Bu "canavarlık" ve "insanlık dışılığın" "masumiyetle" ilişkilendirilmesi tuhaf gözükür, ta ki totalitarizm yepyeni bir yönetim biçimi olarak anlaşılana dek. Bu kav-

---

* Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nin ilk baskısına yazdığı önsözde yer alan bir ifadedir bu.

** Alman liderlerin Fransa-Prusya savaşından beri izledikleri militarist ve saldırgan politikaların Alman halkı tarafından desteklendiğini ve dolayısıyla Almanya'nın artık bir demilitarizasyon ve düzeltici eğitim programı yürütmesi gerektiğini savunan doktrin (ç.n.).

rayışa ulaşmak zordur; Arendt, Platon ve Aristoteles'le başlayan ve Antikiteden bu yana hemen hemen hiç değişmeyen yönetim biçimleri listesine bir yenisini –sağlam gerekçelerle– eklediği için birinci dereceden kuramsal bir başarının sahibi olmuştur.

Salt kuramsal bir konu olmanın ötesinde totalitarizm, onun insanlığa oluşturduğu tehdit, öylesine büyük bir tehlikedir ki Arendt, bıkıp usanmadan, onun içerisinden doğduğu siyasi koşullara ve zihinsel tutumlara dikkatimizi çeker. Nitekim, korkunç olan şey Stalin'in sadece "yumurtaları" ezmesi değil, fakat aynı zamanda Stalin'in uyguladığı şiddetin arkasında yatan –tarih yapmak anlamında– yalan üretimi nosyonudur. "Eski komünistleri" "sabık komünistlerden" ayıran şey esas itibariyle totaliter nitelik taşıyan düşünme biçimidir, eyleme ilişkin "temel belirsizliklere" gösterilen tahammülsüzlüktür, tarihin bir "amacı" olduğuna duyulan ideolojik inanıştır. Arendt, seküler burjuva toplumunun ölümcül görenekçiliğinin amansız eleştirmenidir; bu toplumun, insanı, kendiliğindenlikten mahrum bırakma ve "toplum makinesinin bir dişlisine" dönüştürme eğilimine karşı tetiktedir. G. K. Chesterton ve Charles Péguy gibi burjuva "ahlak değerleri ve ölçülerinin" neo-Katolik eleştirmenlerini kendine yakın bulan Arendt, geçmişte kalmış hakikatlerin "kesinliği" içerisine saklanarak gerçeklikten kaçma peşinde olan Katoliklere ya da başka diğer kimselere karşı tahammülsüzdür.

Eğer ne "henüz değil" ne de "artık değil"den kaçış yoksa, eğer geleneksel Batı düşüncesi damarı kesenkes kesilmişse, tarihin en muhteşem felsefesi bile insanlar ile onların yaşadığı dünya arasında bir uzlaşmayı hayata geçiremez. Hegel'in Tarih nosyonu (beşeri işlerin ve olayların akışının "özgürlüğe doğru diyalektik bir hareket" olarak açıklanması) gerçekdışı hale gelmişti – felsefi anlamda değil, fakat yirminci yüzyılın siyasi olaylarının ağırlığı altında "gerçeklik duygusunun" yitirilmesi anlamında gerçekdışı (bu terim hangi anlama gelirse gelsin). Mesele, bu olayların soyut biçimde –sözgelimi, kıyamet alametleri olarak–

algılanması değildir; mesele, bunların beşeri deneyimdeki fiili ağırlığı ve önemidir. Arendt, siyaset felsefesini, tarih felsefesinin tamamen aksine, yeni bir başlangıç yapabilmeye muktedir hale gelen bir felsefe olarak görür. On yıllar boyunca düşünürler, yazarların da yazdığı gibi, "Batı uygarlığının krizinin" yakında patlak vereceğini düşünmüşlerdi; ve sonunda bu kriz herkesin gözleri önünde –totaliter rejimlerde ceset üreten devasa fabrikalar olarak–, yeryüzünde insanların birbiriyle paylaştığı bir deneyim olarak ortaya çıkmıştı. Bunu açıklamak için gerek duyulan şey *bir başka* siyaset felsefesi değil, siyasete ilişkin yeni bir anlayıştı. Heidegger, Jaspers ve diğerlerinin düşüncesine yönelik olarak yaptığı ciddi araştırmalar kayda değer bir sonuca ulaşmasa da Arendt, 1954'te, "beşeri meseleler ve beşeri işler âlemini doğrudan kavramanın" mümkün olabildiğine, ilk defa olmak üzere, inanmış gözükür. Bunu yapmak, artık "insanın yapabileceği şeyler ve dünyanın gelebileceği nokta karşısında duyulan dehşet" olsa bile, "bir mucizeye minnet duymaya" benzer bir edimi gerektirecektir. Bu sözler geleneksel felsefeye dönüşü öngörmez; bu sözler, dünyayı hiçbir zaman bütünüyle kendi yurdu olarak görmese de, dünyadaki konukluğu sürdüğü sürece onu anlamaya ve yargılamaya cüret eden birinin çağrısıdır. Aynı yıl yazılan bir şiirin bu derlemenin son denemesinde yer alan bir dörtlüğünde Arendt bu durumu şöyle ifade etmiştir:

*Ich lieb die Erde*
*so wie auf der Reise*
*den fremden Ort*
*und anders nicht.*

(Bu dünyayı seviyorum
bir gezgin yabancı bir yeri
nasıl seviyorsa öyle
başka türlü değil.)

* * *

Hannah Arendt'in Aralık 1975'teki ani ölümünün hemen ardından yakın dostu ve vasiyetinin hükümlerini yerine getiren iki kişiden biri olan Lotte Kohler, Larry Mary ile bana (ikimiz de bir süre Arendt'in yanında araştırma ve öğretim görevlisi olarak çalışmıştık) Arendt'in Riverside Drive'daki dairesinde bulunan tomar tomar yazılı kâğıdı hazırlayıp Kongre Kütüphanesi'ne vermek için kendisine yardım etmemizi istedi. Arendt'in yokluğunda günler, haftalar ve aylar boyunca orada olmak tuhaf bir duyguydu (işimizi ancak 1977 yazında tamamlayabildik). Yaşadığımız hüzne bir keşif duygusu ekleniyordu. Neredeyse her gün hiç beklenmedik belgelere rastlıyor, bunları Lotte Kohler'in hazırladığı harika Alman yemeklerini tadarken aramızda tartışıyorduk.

Arendt'in edebi vasisi Mary McCarthy ne zaman kente gelse bize katılıyordu. Bu olağanüstü kadının kafa yapısı birçok bakımdan Arendt'inkinden farklı olsa da, her ikisinin keskin içgörüsü benzer şekilde çarpıcıydı. Bu süre zarfında Amerikalı felsefeci J. Glenn Gray'le epey konuşup yazıştım. Gray, Arendt'in geç dönem düşüncelerini derinlemesine kavramış biriydi; bunları pek çok kuşağa ışık tutacak, zamanının belki de bir yüzyıl ilerisinde olan düşünceler olarak görüyordu. 1977'deki zamansız ölümüne değin Arendt'in yazılarının oluşturduğu o düşünsel labirentte bize yol gösteren en iyi kılavuz oldu.

Elisabeth Young-Bruehl, Arendt'in bıraktığı yazılardan istifade eden ilk kişiydi. Arendt'in yaşamöyküsünü anlatan temel kaynak olma özelliğini hâlâ koruyan *Hannah Arendt: For Love of the World*'u yazarken, bu belgeler üzerinde hevesle çalıştı. Arendt'in bu biyografisi, 1982'de yayımlanışından bu yana, akademisyenlerin yanı sıra genel okur kitlesi tarafından da yaygın biçimde okundu. Elisabeth'le ben, Arendt'in seminerinde tanıştığımızdan beri, otuz beş yıldır arkadaşız. Bu otuz beş yıllık sürede Arendt hakkında saatlerce konuştuğumuz olmuştur; halen sürdürdüğümüz bu konuşmalar, özellikle elinizdeki denemeleri

seçme ve yayına hazırlama işiyle ilişkili olarak, ifade edemeyeceğim kadar büyük bir anlam taşımıştır.

Larry May ve ben, Arendt'in son konferanslarını *The Life of the Mind* adıyla kitap olarak yayınlama işini yerine getirmiş olan Mary McCarthy ile çalışmaya devam ettik. McCarthy'nin editoryal standartları gerçekten de yüksekti; özellikle de onun soru ve sorgulamalarla dolu o uzun mektuplarına cevap verirken, Arendt'in eserini yayıma hazırlamanın ne menem bir şey olduğunu anlamaya başladım. Gene bu süre içerisinde, elinizdeki kitabın ilk baskısını 1994'te yayımlamış olan William Jovanovich'le tanıştım. Bu baskının editörü Alane Salierno Mason, onunla çalıştığım süre içerisinde büyük bir adanmışlık örneği gösterdi. Pantheon Books'un yayın yönetmeni Daniel Frank'e, yeniden yayımlanan bu derleme dolayısıyla, Arendt'in giderek artan okur kitlesi müteşekkirdir.

Ayrıca, yıllar içerisinde pek çok öğrenci, arkadaş ve âlim, belki de bilmeden, bu kitaba alınan parçaların seçiminde aydınlatıcı oldu. Burada üç âlimi özellikle anmak gerekiyor: kendisiyle Arendt'in eserini öğretme mutluluğunu tattığım J. Bernstein; Mary McCarthy sayesinde mektuplaşma yoluyla ahbaplık kurduğum Margaret Canovan (Canovan, eseriyle, Arendt'in siyasi düşüncesinin daha önce görülmedik bir düzeyde anlaşılmasını sağlamıştır) ve Arendt'in eserlerinin mükemmel Almanca edisyonlarını ve eksiksiz bir bibliyografyasını hazırlayan, beni her aşamada destekleyip cesaretlendiren Ursula Ludz. April Flakne, henüz lisans düzeyinde bir öğrenciyken, birbiriyle ilintili olan ve birlikte en çetrefilli ve kimi yönleriyle de bu derlemedeki en sorunlu edisyon işini oluşturan iki denemenin ("Anlama ve Politika" ile "Totalitarizmin Doğası Üzerine") taslaklarını yayına hazırladı. Ama elbette bu iki metnin son versiyonlarında bulunabilecek herhangi bir eksikliğin sorumlusu Flakne değildir.

Arendt'in Almanca kaleme aldığı yazıların çevirmenlerine, en başta Robert ve Rita Kimber olmak üzere Joan Stambaugh ve Eli-

sabeth Young-Bruehl'e, üstlendikleri işin güçlüğünden ötürü minnet borçluyuz. Lotte Kohler, büyük bir özenle, çevirileri neredeyse sözcük sözcük gözden geçirdi. Kongre Kütüphanesi'nin Elyazmaları Bölümü'nün çalışanlarına hem nezaketlerinden hem de Arendt koleksiyonunu mümkün olan en iyi koşullarda saklamak için harcadıkları gayretten ötürü (sürekli ve giderek artan kullanım yüzünden bu koleksiyon oldukça yıpranmıştır)* teşekkür etmek istiyorum. Yıllar boyu verdikleri pratik ve moral destek için Gerard Richard Hoolahan ile Mary ve Robert Lazarus'a teşekkür borçluyum.

Hannah Arendt, kendisinin bir "deha" olduğu yönündeki herhangi bir imayı hiç hoş karşılamamış, onu başarıya götüren yolun düpedüz sıkı çalışmadan geçtiğini ileri sürmüştür; ancak onu tanıyanlar arasında kimse Arendt'in dost seçiminde dehaya verdiği önemden kuşkuya düşmemiştir. Kendi dostluk çemberi içerisinde vasat çömezleri değil, farklı ve olağanüstü bireyleri bir araya getirmiştir. Bu kitap da onun böylesi iki büyük dostuna ithaf edilmiştir: Lotte Kohler'e ve Mary McCarthy'nin anısına...

---

* Bugün, Andrew W. Mellon Vakfı'nın cömert bağışı sayesinde bu koleksiyonun tümü dijital ortama aktarılmış ve Kongre Kütüphanesi ile New York City ile Almanya'daki Oldenburg Hannah Arendt Merkezlerinde erişime açılmıştır.

# "NE KALIYOR GERİYE? DİL KALIYOR" GUNTER GAUS'LA SÖYLEŞİ

[28 Ekim 1964'te Hannah Arendt ile zamanın ünlü gazetecisi olan ve daha sonra Willy Brandt hükümetinde üst düzey bürokrat olarak görev yapan Günter Gaus arasında, aşağıda okuyacağınız söyleşi gerçekleşti. Batı Alman televizyonunda yayınlanan bu görüşme Adolf Grime Ödülü'nü kazandı ve ertesi yıl Gaus'un yazdığı *Zur Person* (Münih, 1965) adlı kitapta da "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" başlığıyla yer aldı. İngilizce çeviri Joan Stambaugh'a aittir.

Gaus söyleşiye, Arendt'in, düzenlediği görüşmeler dizisinde yer alan ilk kadın olduğunu söyleyerek başlıyor, ardından da onun "oldukça maskulin bir mesleğe", yani filozofluk mesleğine sahip olduğunu belirtiyor. Bu, soracağı ilk sorunun kapısını açıyor: Bunca tanınmasına ve saygı duyulmasına rağmen Arendt "filozoflar çevresindeki rolünü", bir kadın olarak, olağandışı ya da tuhaf bulmuyor mu? Arendt'in cevabı:]

Korkarım buna itiraz etmem gerekiyor. Ben filozoflar çevresine ait değilim. Benim uğraş alanım, böyle bir şeyden söz edilebilirse eğer, siyaset kuramıdır. Kendimi ne bir filozof olarak görürüm ne de sizin nazikçe belirttiğiniz gibi filozoflar çevresinde kabul görmüş biri olduğuma inanırım. Fakat konuşmanıza başlarken yönelttiğiniz diğer soruda felsefenin genelde erkeklere özgü bir uğraş olarak düşünüldüğünü söylediniz. Felsefenin maskulin bir uğraş olarak kalması gibi bir zorunluluk yok! Bir kadının da günün birinde filozof olması gayet mümkün...

GAUS: Ben sizi bir filozof olarak görüyorum...

ARENDT: Bu benim elimde olan bir şey değil, fakat kendi görüşümü sorarsanız ben filozof değilim. Ben, felsefeye geri dönmemek üzere elveda dediğimi düşünüyorum. Bildiğiniz gibi felsefe öğrenimi gördüm, fakat felsefeden hiç kopmadığım anlamına gelmez bu.

GAUS: Sizden, siyaset felsefesi ile siyaset kuramı profesörü olarak uğraşınız arasındaki farkın ne olduğunu daha net olarak işitmek isterim.

ARENDT: Kullanmaktan kaçındığım "siyaset felsefesi" deyimi, geleneğin aşırı ölçüde sıkboğaz ettiği bir ifadedir. Akademik bağlamda olsun ya da olmasın bu gibi şeyler hakkında konuştuğumda hep, felsefe ile siyaset arasında çok önemli bir gerilim olduğundan söz ederim. Yani düşünen bir varlık olarak insan ile eyleyen bir varlık olarak insan arasında, sözgelimi doğa felsefesinde varolmayan, bir gerilim vardır. Herkes gibi filozof da doğa karşısında nesnel olabilir; doğa hakkında düşündüklerini dillendirdiğinde bütün insanlık adına konuşuyordur. Fakat siyaset karşısında nesnel ya da tarafsız olamaz. Platon'dan beri olamaz!

GAUS: Anlıyorum.

ARENDT: Çoğu filozofta, pek az istisnayla, siyasete karşı bir tür düşmanlık vardır. Kant bir istisnadır. Bu düşmanlık problemin bütünü açısından oldukça önemlidir, çünkü bu kişisel bir sorun değildir. Bizzat meselenin doğasında bulunmaktadır.

GAUS: Siyasete yönelik bu düşmanlıkta rol almak istemiyorsunuz, çünkü bunun işinize zarar vereceğine inanıyorsunuz, öyle mi?

ARENDT: Tam da dediğiniz gibi! "Bu düşmanlıkta rol almak istemiyorum." Siyasete, deyim yerindeyse, felsefenin perdelemediği gözlerle bakmak istiyorum.

GAUS: Anlıyorum. Şimdi, kadının özgürleşmesi sorununa dönelim. Bu sizin için bir sorun mu?

ARENDT: Elbette. Bu sorun hep var. Ben gerçekte biraz geçmişte kalmış biriydim. Bazı mesleklerin kadınlar için uygun olmadığını, ya da şöyle diyeyim, onlara yakışmadığını düşünürdüm hep. Bir kadının emirler vermesi hiç de hoş bir şey değil. Kadın, feminen kalmak istiyorsa böyle bir duruma düşmemeye gayret etmelidir. Bu konuda haklı mıyım, değil miyim, bilmiyorum. Ben az çok bilinçsiz bir şekilde, ya da şöyle söyleyeyim, az çok bilinçli bir şekilde bu noktayı gözeterek yaşadım hep. Bu sorun kişisel olarak benim açımdan bir rol oynamadı. Çok basit ifade edecek olursam hep yapmak istediğim şeyi yaptım.

GAUS: Eseriniz –daha sonra elbette ki ayrıntılara gireriz– önemli ölçüde, siyasi eylemin ve davranışın hangi koşullar altında gerçekleştiğinin bilgisiyle ilgili. Yazdığınız kitaplarla yaygın bir etkiye ulaşmak istiyor musunuz, yoksa böylesine bir etki yaratmanın zamanımızda artık mümkün olmadığına mı inanıyorsunuz? Yoksa bu sizin için önemsiz bir konu mu?

ARENDT: Biliyorsunuz, bu basit bir mesele değil. Çok dürüst konuşmak durumundaysam şunu söylemem gerekir: Eserim üzerinde çalışırken onun insanları nasıl etkileyeceğiyle ilgilenmem.

GAUS: Peki, eserinizi bitirdiğinizde?

ARENDT: Bitirmiş olurum. Benim için önemli olan, anlamaktır. Bana göre yazmak bir anlama arayışıdır, anlama sürecinin bir parçasıdır... Belli şeylerin formüle edildiği bir süreçtir. Düşündüğüm her şeyi aklımda tutabilmemi sağlayacak derecede güçlü bir belleğim olsaydı da her şeyi yazıya dökmezdim sanıyorum – tembelliğimin farkındayım. Benim için önemli olan şey düşünme sürecinin kendisidir. Bir şey hakkında etraflıca düşünmeyi başardığım sürece kendimi kişisel olarak epey tatmin olmuş sayarım. Sonrasında, düşünme sürecimi yazıya layıkıyla aktarmayı başarırsam eğer, bu beni ayrıca mutlu eder.

Eserimin başkaları üzerindeki etkisini soruyorsunuz. İronik olabilirim belki ama bu maskulin bir soru. Erkekler hep muaz-

zam ölçüde etkili olmak isterler, fakat ben bunu bir bakıma dışsal bir şey olarak görüyorum. Kendimi etkili biri olarak tahayyül ediyor muyum? Hayır. Ben anlamak istiyorum. Eğer diğerleri de anlarsa –benim anladığım anlamda anlarsa– bu bana bir tatmin duygusu verir, kendimi sanki evimdeymiş gibi hissederim.

GAUS: Kolay yazar mısınız? Düşüncelerinizi kolaylıkla formüle eder misiniz?

ARENDT: Bazen evet, bazen hayır. Fakat genelde şunu söyleyebilirim: deyim yerindeyse bana kendim bir şeyler dikte ettirmeyene dek yazmaya oturmam.

GAUS: Bir konu hakkında enikonu düşünene dek.

ARENDT: Evet. Ne yazmak istediğimi kesin olarak bilirim. Bunu kesinleştirene dek de yazmaya oturmam. Çoğunlukla, kafamdaki her şeyi bir defada kâğıda dökerim. Ve bu görece çabuk olur, çünkü bu gerçekten de daktiloda ne denli hızlı yazdığıma bağlıdır.

GAUS: Siyaset kuramına, siyasi eyleme ve davranışa duyduğunuz ilgi bugün eserinizin merkezinde yer alıyor. Bu itibarla, Profesör Scholem'le* yazışmalarınızda rastladığım şey bana özellikle ilginç gözüktü. Aktarabilirsem, orada "gençliğinizde ne siyasetle ne de tarihle ilgilendiğinizi" yazmışsınız. Sayın Arendt, bir Yahudi olarak Almanya'dan 1933'te göç ettiniz. O tarihte yirmi altı yaşındaydınız. Siyasete ilgi duymanız –siyaset ve tarihe olan kayıtsızlığınıza bir son vermeniz– bu olaylarla mı ilişkiliydi?

ARENDT: Elbette. Gazeteleri dikkatle okurdum. Düşüncelerim vardı. Bir partiye falan üye değildim, buna gerek de duyma-

---

* Gershom Scholem (1897-1982); Almanya doğumlu Siyonist tarihçi ve Yahudi mistisizmi uzmanı olan Scholem, Hannah Arendt'in eski bir dostuydu. 23 Haziran 1963'te Scholem, Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* adlı kitabı hakkında ona sert eleştiriler içeren bir mektup yazdı; bkz. "*Eichmann in Jerusalem*: An Exchange of Letters," *Encounter*, 22, 1964. Buradaki alıntı Arendt'in 24 Temmuz 1963 tarihli cevabi mektubundan aktarılmıştır. –Ed.

dım. 1931 yılına gelindiğinde Nazilerin iktidar dümenini ellerine geçireceklerine adamakıllı kani olmuştum. Bu konu hakkında diğer insanlarla tartışıp duruyordum hep, fakat göç edene kadar bu tür şeylerle sistematik olarak ilgilenmedim.

GAUS: Az önce söylediğinize ilişkin olarak bir sorum daha olacak. Nazilerin iktidarı ele geçirmelerinin önlenemeyeceğini düşündüyseniz, bunun önüne geçmek için aktif olarak bir şeyler yapmak –örnekse, bir partiye katılmak– zorunda hissetmediniz mi kendinizi? Yoksa bunun artık anlamsız olduğunu mu düşündünüz?

ARENDT: Şahsen bunun anlamsız olduğunu düşündüm. Eğer aksini düşünmüş olsaydım belki de bir şeyler yapardım – geçmişe dönük olarak şu anda bir şeyler söylemek çok zor. Ben durumun ümitsiz olduğunu düşünüyordum.

GAUS: Siyasete yönelmenize dair belleğinizde belli bir olay, belli bir tarih var mı?

ARENDT: 27 Şubat 1933'te Reichstag yangını ve aynı gece yasadışı tutuklamaların birbiri ardınca gelmesi. Önleyici gözaltı diye adlandırılan şey. Bildiğiniz gibi insanlar Gestapo'nun sorgu hücrelerine ya da toplama kamplarına götürüldüler. O tarihte olan bitenler korkunçtu, fakat daha sonra gerçekleşen şeyler bunları fersah fersah geride bıraktı. Bu benim için düpedüz bir şoktu; o andan itibaren kendimi sorumlu hissettim. Yani, hiçbir şeye bulaşmadan kenarda durmanın artık imkânsız olduğunu düşünmeye başladım. Birçok şekilde yardım etmeye çalıştım. Fakat Almanya'dan çıkmamın asıl sebebi –bu konu hakkında konuşmalı mıyım, bilmiyorum; daha önce bundan hiç bahsetmedim, çünkü hiç önemli değil–...

GAUS: Lütfen anlatın.

ARENDT: Her ne olursa olsun göç etmek niyetindeydim. Yahudilerin artık ülkede duramayacaklarını düşünüyordum. Hangi biçimde olursa olsun, ikinci sınıf bir yurttaş olarak Almanya'da oradan oraya dolaşmak istemiyordum. Üstelik olayların giderek

çığırından çıktığını düşünüyordum. Bununla beraber, sonunda öyle huzurlu bir şekilde de ayrılmadım. Ayrıca bunun bana belli bir hoşnutluk verdiğini söylemek durumundayım. Yakalandım, sonra ülkeyi yasadışı olarak terk etmek zorunda kaldım –bunun nasıl olduğunu kısaca anlatacağım– ve bu benim için anlık bir hazdı. En azından bir şey yaptığımı düşünüyordum! En azından "masum" değildim. Kimse benim masum olduğumu söyleyemezdi!

Kaçma şansını bana Siyonist organizasyon verdi. Örgütün önde gelenlerinden kimileri, hepsinden önce de başkan Kurt Blumenfeld, benim yakın dostumdu. Fakat ben Siyonist değildim. Siyonistler de beni kendi içlerine almaya çalışmadılar. Yine de bir yönüyle onlardan etkilendim: özellikle de Siyonistlerin Yahudi halkı arasında yaydıkları eleştiri ve öz-eleştiri dalgasından. Siyonizmden etkilendim, fakat siyasi açıdan Siyonizmle hiçbir ilintim yoktu. Sonra, 1933'te Blumenfeld ile sizin tanımadığınız biri yanıma gelip şöyle dediler: Olağan koşullarda dile getirilen bütün anti-Semit ifadeleri derleyip bir araya getirmek istiyoruz. Örnekse kulüplerde, bütün profesyonel kulüplerde, bütün profesyonel dergilerde dillendirilen ifadeler –kısacası, yabancı ülkelerde bilinmeyen türden bir şey. O zamanlarda böylesi bir derlemeyi organize etmek Nazilerin deyimiyle "dehşet propagandası" yapmaya girişmek demekti. Hiçbir Siyonist bunu yapamazdı, çünkü yakalandığında bütün örgüt açığa çıkardı... Bana bu işi yapıp yapamayacağımı sordular. "Elbette yaparım" dedim. Çok mutluydum. Birincisi, bu bana çok zekice bir fikir gibi gelmişti; ikincisi, sonuçta bir şeylerin yapılabileceği duygusu uyandırmıştı bende.

GAUS: Bu çalışmayla ilgili olarak mı yakalandınız?

ARENDT: Evet, yakayı ele verdim. Ama şanslıydım. Sekiz gün sonra serbest bırakıldım, çünkü beni yakalayan görevliyle ahbaplık kurdum. Sevimli bir adamdı! Cinayet bürosundan siyasi büroya terfi etmişti. Ne yapması gerektiğine dair hiçbir fikri

yoktu. Ne yapması bekleniyordu? Bana hep şöyle diyordu: "Normalde benim önümde birileri olur ve ben de sadece dosyayı kontrol ederim ve ne olup bittiğini bilirim. Ama sizinle ne yapacağım ben?"

GAUS: Berlin'de mi oldu bunlar?

ARENDT: Berlin'de. Maalesef ona yalan söylemek zorundaydım. Örgütün deşifre olmasına izin veremezdim. Ona hikâyeler anlattım, o ise hep şöyle diyordu: "Sizi burada yakaladım. Tekrar bırakacağım. Avukat falan tutmayın! Yahudilerin bu aralar hiç parası yok. Paranızı kendinize saklayın!" Bu arada örgüt bana bir avukat tutmuştu. Üyeleri aracılığıyla elbette. Tabii avukatı geri gönderdim. Çünkü beni yakalayan bu adamın böylesine açık, temiz bir yüzü vardı. Ona güvendim ve bunun, kendisi de korku içerisinde olan bir avukat tutmaktan daha iyi olacağını düşündüm.

GAUS: Ve kurtuldunuz, sonra da Almanya'yı terk ettiniz.

ARENDT: Kurtuldum, ama sınırı yasadışı yoldan geçmek zorunda kaldım. Adım temize çıkmamıştı.

GAUS: Az önce andığımız yazışmalarınızda, Scholem'in Yahudi halkıyla gösterdiğiniz dayanışmayı her zaman aklınızda tutmanız gerektiği yolundaki uyarısını lüzumsuz bularak açıkça reddediyordunuz. Şöyle yazmışsınız. "Yahudi olmak, benim için, hayatımın şüphe götürmez gerçeklerine ait bir şeydir; ve ben bu gerçeklere ilişkin olarak hiçbir şeyi değiştirmek istemedim, çocukluğumda bile." Bu konu hakkında birkaç soru sormak istiyorum. 1906'da Hannover'de bir mühendisin kızı olarak dünyaya geldiniz ve Königsberg'de büyüdünüz. Savaş öncesi dönemin Almanya'sında bir çocuk için Yahudi bir aileden gelmenin nasıl bir şey olduğunu hatırlıyor musunuz?

ARENDT: Bu soruya herkes için doğru olan bir cevap veremem. Hatırladığım kadarıyla ailem bana Yahudi olduğumu söylememişti. Annemin dinle hiçbir ilgisi yoktu.

GAUS: Babanız genç yaşta öldü.

AREDNT: Babam genç yaşta ölmüştü. Tüm bunlar çok tuhaf gözüküyor. Büyükbabam liberal Yahudi topluluğunun başkanıydı ve Königsberg'de bir memurdu. Eski bir Königsberg ailesinden geliyorum. Gelgelelim, küçük bir çocukken "Yahudi" sözcüğü hiç kulağıma çalınmadı. Bu sözcükle ilk kez, sokaktaki çocuklardan duyduğum anti-Semitik sözler sayesinde tanıştım – burada tekrar etmeye değmez sözler. Ondan sonra, deyim yerindeyse, "aydınlandım."

GAUS: Bu sizin için bir şok muydu?

ARENDT: Hayır.

GAUS: Ben özel biriyim artık, gibisinden bir duyguya kapıldınız mı?

ARENDT: Bu farklı bir mesele. Benim için hiç de bir şok değildi. Kendi kendime düşündüm: Bu işler böyle. Özel biri olduğum duygusuna kapıldım mı? Evet! Fakat bugün bu konuyu size daha fazla açamam.

GAUS: Kendinizi hangi açıdan özel hissettiniz?

ARENDT: Nesnel olarak bakıldığında bunun Yahudi olmakla ilgili olduğu kanısındayım. Örnekse, bir çocuk olarak –o zamanlar bir bakıma yaşı büyük bir çocuktum– Yahudilere benzediğimi biliyordum. Diğer çocuklardan farklı gözüküyordum. Bunun epey bilincindeydim. Fakat bu benim hiçbir şekilde aşağılık duygusu yaşamama yol açmadı, varolan durum buydu. Sonra, annem, ailem, deyim yerindeyse, olağandan bir parça farklıydı. Bunu özel kılan çok fazla şey vardı, diğer Yahudi çocukların aileleriyle ve hatta akrabamız olan diğer çocuklarla kıyasladığımda bile bir çocuk için neyin özel olduğunu anlamak zor bir işti.

GAUS: Ailenizle ilgili olarak neyin özel olduğu konusunu biraz deşmek istiyorum. Siz sokakta karşılaşıncaya değin, annenizin Yahudilikle niçin dayanıştığınızı açıklamayı hiç gerekli bulmadığını söylediniz. Anneniz, sizin Scholem'e yazdığınız mektupta kendiniz için iddia ettiğiniz gibi, Yahudi olma duygusunu yitirmiş miydi? Yahudilik onun için artık bir rol oynamıyor

muydu? Başarıyla asimile mi edilmişti, yoksa en azından o bunun böyle olduğuna mı inanıyordu?

ARENDT: Annem kuramla haşır neşir olan biri değildi pek. Bu konu hakkında özel düşünceleri olduğu kanısında değilim. Kendisi de, babam gibi, Sosyal Demokrat hareketten, *Sozialistische Monatshefte*'den* geliyordu. Bu soru onun açısından bir rol oynamadı. Elbette bir Yahudiydi o. Beni asla vaftiz edemezdi! Yahudi olduğumu inkâr etseydim ve o da bunu öğrenmiş olsaydı sanırım kafama vururdu. Deyim uygunsa bu, düşünülemez bir şeydi. Söz konusu bile olamazdı! Fakat bu sorun doğal olarak yirmilerde, ben gençken, annemin düşündüğünden çok daha önemliydi. Dahası, yetişkinliğe doğru adım attığımda annem açısından bu, onun gençlik yıllarıyla karşılaştırıldığında, çok daha önemli bir sorun haline geldi. Fakat bunun sebebi dış koşullardı.

Örnekse, kendimi bir Alman olarak hiç düşünmedim –yurttaş olma anlamında değil de bir halka ait olma anlamında (böyle bir ayrım yapabilirsem eğer). 1930 dolaylarında bu konuyu Jaspers'le tartıştığımı hatırlıyorum. Şöyle demişti bana: "Elbette sen bir Almansın!" Ben şöyle karşılık verdim: "Alman olmadığımı herkes rahatlıkla görebilir!" Fakat bu beni rahatsız etmiyordu. Bunun bayağı bir şey olduğunu düşünmüyordum. Durum bu değildi. Ailemle ilgili olarak neyin özel olduğu sorusuna tekrar dönecek olursak: bütün Yahudi çocuklar anti-Semitizmle karşılaşmışlardır. Bu pek çok çocuğun ruhunu zehirlemiştir. Bizim farklılığımız annemin bu duygunun sizi ele geçirmesine izin vermemeniz gerektiğine inanması oldu. Kendinizi savunmak zorundasınız! Öğretmenlerim anti-Semitik ifadeler kullandıklarında –benim hakkımda değil, çoğunlukla diğer Yahudi kızlar hakkında, özellikle de doğulu Yahudi öğrenciler hakkında– hemen ayağa kalkmam, sınıfı terk etmem ve eve gelip olan biteni bildirmem tembih edilmişti. Sonra annem o taahhütlü mektupla-

* *Sozialistische Monatshefte* (Aylık Sosyalist Dergi) zamanın ünlü bir Alman dergisiydi. –Ed.

rından birini daha kaleme alır ve benim için mesele bütünüyle halledilmiş olurdu. Okula bir gün gitmemiş olurdum ve bu harika bir şeydi! Fakat bu aşağılayıcı tavır çocuklardan geldiğinde bunu gelip evde anlatmama izin verilmezdi. Bu önemli değildi çünkü. Çocuklardan gelen saldırılara karşı kendinizi savunabilirdiniz. Nitekim bu konular benim için asla bir sorun oluşturmadı. Deyim uygunsa, haysiyetimi korumamı sağlayacak davranış kuralları vardı ve ben evde koruma altındaydım, kesenkes koruma altında.

GAUS: Profesörler Heidegger, Bultman ve Jaspers nezaretinde Marburg, Heidelberg ve Freiberg kentlerinde, esas olarak felsefe, ek olarak da teoloji ve Yunanca okudunuz. Bu dersleri seçmeniz nasıl oldu?

ARENDT: Sık sık bu konuyu düşünmüşümdür. Size sadece şu kadarını söyleyebilirim: Felsefe öğrenimi göreceğimi biliyordum. Ta on dört yaşımdan beri.

GAUS: Niçin?

ARENDT: Kant'ı okudum. Niçin Kant'ı okudunuz? diye sorabilirsiniz. Benim açımdan sorun bir yönüyle şuydu: Ya felsefe okuyacaktım ya da, deyim yerindeyse, kendimi boğacaktım. Hayatı sevmediğim için değil ama! Hayır! Daha önce de söylediğim gibi, anlama ihtiyacı içerisindeydim... Anlama ihtiyacı ta en başından beri vardı. Tüm kitaplar evdeki kütüphanede duruyordu, yapılacak iş onları raflarından alıp okumaktı.

GAUS: Kant'ın dışında sizin için özel anlam ifade eden okuma deneyimlerinizi hatırlıyor musunuz?

ARENDT: Evet. Öncelikle, Jaspers'in *Psychologie der Weltanschauungen* [Dünya Görüşlerinin Psikolojisi]; sanırım 1920'de yayımlandı. O tarihte on dört yaşındaydım. Sonra Kierkegaard okudum ve bunlar anlamlı bir bütün oluşturdu.

GAUS: Teolojinin geldiği yer burası mı?

ARENDT: Evet. Bunlar benim açımdan öylesine uyumlu bir bütün oluşturdular ki... Bazı kuşkularım vardı, bunlar da kişi

eğer Yahudiyse bu durumla nasıl başa çıkacağı... nasıl yoluna devam edeceğiyle ilgiliydi sadece. Kafamda bir fikir yoktu. Zorlu sorunlarım vardı, bunlar daha sonra kendince bir çözüme kavuştu. Yunanca başka bir meseleydi. Yunan şiirini hep sevmişimdir. Ayrıca şiir hayatımda büyük bir rol oynamıştır. Dolayısıyla bir de Yunancayı seçtim. Yapılacak en kolay şeydi bu, çünkü Yunanca okumuştum!

GAUS: Çok etkileyici!

ARENDT: Hiç de değil, abartıyorsunuz.

GAUS: Entelektüel yetenekleriniz çok erken yaşlarda sınandı. Genç bir kız ve genç bir öğrenci olarak bu bazen sizi o olağan günübirlik ilişkilerden (belki de acı veren bir şekilde) kopardı mı?

ARENDT: Bunun farkında olsaydım durum bu olurdu. O zamanlar herkesin böyle olduğunu düşünüyordum.

GAUS: Yanlış yaptığınızın ne zaman farkına vardınız?

ARENDT: Biraz geç. Ne kadar geç olduğunu söylemek istemiyorum. Utanıyorum. İnanılmayacak ölçüde safyürekliydim. Bu kısmen benim evde yetiştirilme tarzımdan kaynaklanıyordu. Okulda aldığım notlar asla tartışılmıyordu. Bu, bayağı bir şey olarak görülüyordu. Hırs, bayağı bir duygu olarak görülüyordu. Her halükârda durum benim açımdan hiç net değildi. Bunu kimi zaman insanlar arasında bir tür yabancılık çekiyormuşum gibi yaşıyordum.

GAUS: Sizin kendinizden kaynaklandığına inandığınız bir yabancılık mı?

ARENDT: Evet, özellikle öyle. Fakat bunun yetenekle bir ilgisi yok. Bunu yetenekle hiç ilişkilendirmedim.

GAUS: Bu kimi zaman başkalarını küçük görmenize yol açtı mı?

ARENDT: Evet, böyle bir şey oldu. Çok erken yaşlarda. Böyle bir kibre kapıldığım için çok acı çektim, yani böyle bir şeyin gerçekten de olmaması gerektiğini bildiğimden.

GAUS: Almanya'yı 1933'te terk edip Paris'e gittiniz, orada Filistin'e genç Yahudiler temin etmeye çalışan bir örgütte çalıştınız. Bu konu hakkında bir şeyler anlatabilir misiniz?

ARENDT: Bu örgüt, on üç ila on yedi yaşındaki Yahudi gençlerini Almanya'dan Filistin'e götürüyor ve orada kibbutz'larda barındırıyordu. Bu nedenle söz konusu yerleşimleri çok iyi bilirim.

GAUS: İlk dönemlerinden itibaren.

ARENDT: İlk dönemlerinden itibaren; o zamanlar bu yerleşimlere büyük saygı duyuyordum. Çocuklar orada sürekli yenilenen bir mesleki eğitim alıyorlardı. Kimi zaman da Polonyalı çocukları kaçak olarak götürme işinde görev aldım. Bu düzenli/sosyal/eğitsel bir işti. Ülkede, çocukların Filistin için hazırlandıkları büyük kamplar vardı; bu kamplarda ayrıca ders görüyorlar, çiftçiliği öğreniyorlardı; her şeyden önce de hepsinin kilo alması gerekiyordu. Onları tepeden tırnağa giydirmemiz gerekiyordu. Yemeklerini pişirmemiz gerekiyordu. Bunlardan başka onlar için belgeler temin etmemiz, ebeveynlerle uğraşmamız ve her şeyden önce de onlar için para toplamamız gerekiyordu. Bu da büyük ölçüde benim işimdi. Fransız kadınlarla birlikte çalıştım. Yaptığımız şey az çok budur. Bu işe girişmeye nasıl karar verdiğimi öğrenmek ister misiniz?

GAUS: Lütfen.

ARENDT: Biliyorsunuz, bütünüyle akademik bir çevreden geliyordum. Bu bakımdan 1933 benim üzerimde oldukça kalıcı bir etki yarattı. Önce olumlu, sonra olumsuz bir etki. Belki de şöyle desem daha iyi olur: önce olumsuz, sonra olumlu bir etki. Bugün insanlar, genellikle, Alman Yahudilerin Hitler'in 1933'te iktidara geçmesiyle şoke olduklarını düşünüyor. Kendimi ve kuşağımı ilgilendirdiği kadarıyla bunun tuhaf bir yanlış anlaşılmadan ibaret olduğunu söyleyebilirim. Tabii ki Hitler'in yükselişi çok kötüydü. Fakat bu politik bir yükselişti, kişisel değil. Nazilerin bizim düşmanımız olduğunu öğrenmemiz için Hitler'in ikti-

dara gelmesine ihtiyaç duymadık ki! Bu, zekâsı kıt olmayan herkesin en az dört yıl boyunca apaçık gördüğü bir gerçekti. Ayrıca çok sayıda Almanın Nazilerin arkasında olduğunu da biliyorduk. Bu durum bizi 1933'te şoke edemez ya da şaşırtamazdı.

GAUS: Demek istiyorsunuz ki 1933'teki şok, olayların genel olarak politik olmaktan çıkıp kişisel nitelik kazanmaya başlamasından kaynaklandı, öyle mi?

ARENDT: Bu da değil. Ya da işin içinde bu da var. Birincisi, genel politika, kişi göç ettiğinde kişisel bir yazgı haline geldi. İkincisi, arkadaşlarımız "koordine oldu" ya da hizaya geldi. Sorun, yani kişisel sorun, düşmanlarımızın yaptığı fakat dostlarımızın yapmadığı şey değildi. *Gleichscaltung* (koordinasyon) dalgasında* –her halükârda, henüz terörün basıncı altında olmayan, görece gönüllü işleyen– bu mekânizma sanki tek kişinin etrafında oluşan boş bir uzay gibiydi. Ben entelektüel bir ortamda yaşadım, fakat diğer insanlardan da haberdardım. Ve entelektüeller arasında *Gleichschaltung*, deyim yerindeyse, kuraldı. Fakat diğer insanlar arasında değil. Ve ben bunu hiç unutmadım. Almanya'yı, elbette bir bakıma abartılı şu düşünceyle dopdoluyken terk ettim: Bir daha asla! Bir daha asla herhangi bir entelektüel işin içerisinde olmayacağım. Bu tayfayla bir ilişkimin olmasını istemiyorum. Ayrıca o zamanlar Yahudiler ile Alman Yahudi entelektüellerinin, içinde bulundukları koşullar farklı olsaydı, farklı davranacaklarına inanmıyordum. Benim görüşüm bu değildi. Bunun bu meslekle, bir entelektüel olmakla ilgili olduğunu düşünüyordum. Geçmiş zaman kipiyle konuşuyorum. Bugün konu hakkında daha fazla şey biliyorum...

---

* Gleichschaltung ya da politik koordinasyon, Nazi döneminin başlangıcında, değişen politik iklime (kişinin kendi pozisyonunu güvence altına almak ya da iş bulmak için) yaygın bir şekilde teslim olmayı anlatan bir terimdir. Ayrıca Nazilerin, geleneksel örgütleri –gençlik gruplarını ve her türlü kulüp ve derneği– spesifik olarak Nazi örgütlerine dönüştürme politikalarını anlatır. –Ed.

GAUS: Ben de tam size buna hâlâ inanıp inanmadığınızı soracaktım.

ARENDT: Aynı derecede değil. Fakat hâlâ bunun her şey hakkında fikir üreten kişi olarak bir entelektüel olmanın özüne ait bir şey olduğuna inanıyorum. Kimse bir başkasını "koordine" olduğu için suçlamadı, çünkü o kişinin bakması gereken bir karısı ve çocukları vardı. En kötüsü de kimileri gerçekten Nazizme inanıyordu! Kısa bir süre pek çok kişi, çok kısa bir süre buna inandı. Fakat bu, onların Hitler hakkında, kısmen çok ilginç fikirler ürettiği anlamına gelmektedir. Tamamen fantastik, ilginç ve karmaşık şeyler! Sıradan düzlemin çok üzerinde olan şeyler![†] Bunu grotesk buluyordum. Bugünse bu kişilerin kendi düşüncelerinin tuzağına düşen kişiler olduğunu söyleyebilirim. Olan biten buydu. Fakat o tarihte bunu böylesine apaçık bir şekilde görmemiştim.

GAUS: Sizin için entelektüel çevrelerden çıkmanız ve pratik önem taşıyan işler yapmaya başlamanızın özellikle önemli olmasının sebebi bu muydu?

ARENDT: Evet. İşin olumlu tarafı şudur. Ara sıra şu cümlede ifade ettiğim şeyi gerçekleştirdim: Eğer kişi Yahudi olarak saldırıya maruz kalıyorsa, kendisini Yahudi olarak savunmalıdır. Alman ya da dünya vatandaşı ya da İnsan Hakları savunucusu (ya da her neyse) olarak değil. Fakat: Yahudi olarak ben ne yapabilirim? İkincisi, bir örgütle çalışma yönündeki niyetim artık açıkça ortadaydı. İlk kez. Siyonistlerle çalışmak. Hazır olanlar bir tek onlardı. Asimile etmiş olanlara katılmak anlamsız olurdu. Üstelik onlarla hiçbir alışverişim olmamıştı. O tarihten önce bile Yahudi sorunuyla ilgilenmiştim. Rahel Varnhagen üzerine yazdığım ki-

[†] Birden fazla Alman entelektüeli 1933'ten sonra Nazizmi "rasyonalize" etmeye kalkışmıştır. Bu konunun daha ayrıntılı tartışması için Arendt'in bu kitapta yer alan "Cehennem İmgesi" başlıklı denemesine bakınız. –Ed.

tabı‡ Almanya'yı terk ederken bitirmiştim. Yahudi sorunu bu kitapta belli bir rol oynar. Kitabı şu düşünceyle yazmıştım: "Anlamak istiyorum." Bir Yahudi olarak yaşadığım kişisel sorunlarımı tartışmıyordum. Ama artık, Museviliğe ait olmak benim kendi sorunum olmuştu ve bu sorunum politik bir sorundu. Tamamen politik! Pratik işlerle uğraşmak istiyordum, sadece ve sadece Yahudilerin işleriyle. Kafamda bu düşüncelerle Fransa'ya gidip iş aradım.

GAUS: 1940'a dek.

ARENDT: Evet.

GAUS: Sonra, İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika Birleşik Devletleri'ne gittiniz, orada şimdi siyaset kuramı profesörüsünüz (Chicago'da), felsefe değil...

ARENDT: Teşekkür ederim.

GAUS: New York'ta yaşıyorsunuz. 1940'ta evlendiğiniz eşiniz de Amerika'da bir felsefe profesörü. 1933'te yaşadığınız hayal kırıklığından sonra tekrar üyesi olduğunuz akademik topluluk uluslararası bir nitelik taşıyor. Yine de Hitler öncesi dönemin Avrupa'sını, bir daha asla varolmayacak o Avrupa'yı özleyip özlemediğinizi sormak istiyorum size. Avrupa'ya geldiğinizde sizde neyin kaldığını ve neyin geri getirilmezcesine yitip gittiğini düşünüyorsunuz?

ARENDT: Hitler öncesinin Avrupa'sı mı? Pek özlediğimi söyleyemem. [Peki] ne kalıyor geriye? Dil kalıyor.

GAUS: Ve bu sizin için çok şey ifade ediyor.

ARENDT: Çok şey. Anadilimi kaybetmeyi bilinçli olarak reddettim hep. O sıralarda çok iyi konuştuğum Fransızcayla ve bugün yazılarımı kaleme alırken kullandığım İngilizceyle aramda belli bir mesafe bıraktım ve bunu hep muhafaza ettim.

---

‡ Bu kitabın son iki bölümü 1933-1936 yılları arasında Fransa'da yazılmıştır. Krş. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, gözden geçirilmiş basım, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, s. xiii. –Ed.

GAUS: Ben de bunu sormak istiyordum. Şimdi İngilizce mi yazıyorsunuz?

ARENDT: İngilizce yazıyorum, fakat ondan belli bir uzaklıkta olduğum duygusunu hiç yitirmedim. Anadiliniz ile bir başka dil arasında muazzam bir fark var. Kendi adıma bunu çok basitçe şöyle ifade edebilirim: Alman şiirinin oldukça büyük bir kısmını ezbere bilirim; bu şiirler bir şekilde zihnimin bir köşesinde dururlar hep. Bunu asla bir daha yapamam. İngilizcede yapmaya yanaşmadığım şeyleri Almancada yapıyorum. Yani, kimi zaman bunları İngilizcede de yapıyorum, çünkü cüretkâr oldum, fakat genelde belli bir mesafeyi muhafaza ediyorum. Alman dili bende kalan başlıca şey ve ben her zaman onu bilinçli olarak korumuşumdur.

GAUS: En zor zamanlarda bile mi?

ARENDT: Her zaman. Şöyle düşünüyordum: ne yapmak gerekir? Çıldıran Alman dili değildi ki? İkincisi, anadilinin yerini hiçbir şey tutmaz. İnsanlar anadillerini unutabilirler. Doğrudur –bunu ben de gördüm. Yeni dillerini benden daha iyi konuşan insanlar var. Ben İngilizceyi hâlâ ağır bir aksanla konuşuyorum ve çoğu kez de sözcükleri düz anlamlarıyla kullanıyorum. Onlarsa bu gibi şeyleri layıkıyla yapabiliyorlar. Fakat bunları, bir klişenin bir başka klişeyi kovaladığı bir dilde yapıyorlar, çünkü kişinin kendi dilindeki verimliliği o dili unuttuğunda ortadan kalkıyor.

GAUS: Anadilinin unutulduğu durumlar: bunun baskı altında tutmanın bir sonucu olduğunu mu düşünüyorsunuz?

ARENDT: Evet, hem de sıkça. Yaşadıkları şokun bir sonucu olarak dillerini unutan insanlar gördüm. Belirleyici olan şey 1933 yılı değildi, en azından benim için. Belirleyici olan, bizim Auschwitz'de olan biteni öğrendiğimiz gündü.

GAUS: Ne zaman oldu bu?

ARENDT: 1943'te. İlkin inanmadık –gerçi eşim ve ben, bunlardan her şey beklenir, diyorduk hep. Fakat buna inan-

madık, çünkü askeri açıdan gereksiz/lüzumsuz bir şeydi bu. Eşim eski bir askeri tarihçidir, bu konuları kafasında bir yerlere oturtabiliyor. Saf olma, dedi bana, bu hikâyeleri doğru diye kabul etme. Bu kadar ileri gidemezler! Ardından, altı ay sonra buna inandık, çünkü kanıt vardı. Gerçek bir şoktu bu. Ondan önce şöyle diyorduk: Herkesin düşmanı var. Bu bütünüyle doğal. Niçin bir halkın da düşmanları olmasın ki? Fakat bu durum farklıydı. Sanki koca bir uçurum açılmıştı. Çünkü her şeyin bir şekilde tazmin edilebileceği düşüncesi içerisindeydik, politikada bir noktada hemen her şey tazmin edilebiliyordu. Fakat bu hususta değil. *Bu olmamalıydı*: Burada kastettiğim sadece kurbanların sayısı değil. Yöntemi kastediyorum, ceset üretimini ve benzeri şeyleri –ayrıntılara girmeye gerek yok. Bunun olmaması gerekiyordu. Orada gözümüzü kapayamayacağımız bir şeyler olmuştu. Hiçbirimizin hiçbir zaman sineye çekemeyeceği şeyler. Olup bitenlere ilişkin olarak şunu söylemek durumundayım: kimileyin çok zor oluyordu. Çok yoksulduk, peşimizde hep birileri vardı, kaçmak zorundaydık, doğru ya da yanlış yöntemlerle işimizi bitirmek zorundaydık. Böyleydi bu işler. Fakat gençtik. Yaşadıklarımızı birazcık eğlenceli bile buluyordum, bunu inkâr edemem. Fakat Auschwitz'i değil. Bu bütünüyle farklı bir şeydi. Kişisel olarak başka her şeyi kabul edebilirdim.

GAUS: Sık sık ziyaret ettiğiniz ve en önemli eserlerinizin yayınlandığı ülke olan savaş sonrası Almanya'sı hakkındaki görüşlerinizin, 1945'ten bu yana, ne yönde değiştiğini sizden duymak isterim.

ARENDT: Almanya'ya ilk kez 1949'da, bir Yahudi örgütünün çoğunlukla kitaplardan oluşan Yahudi kültür hazinesinin ihyası için verdiği hizmet kapsamında döndüm. İyi niyetle geldim. 1945 sonrasıyla ilgili düşüncelerim şöyleydi: 1933'te olan şey, daha sonra olanların yanında gerçekten önemsiz kalıyordu. Lafı do-

landırmadan söylemek gerekirse, hiç şüphesiz dostların sadakatsizliği...

GAUS: Ki siz bunu kişisel olarak yaşadınız...

ARENDT: Elbette. Fakat biri gerçekten de Nazi olur ve Nazizm hakkında makaleler yazarsa, bana kişisel olarak sadık olmak zorunda değildir. Ben onunla artık bir daha konuşmam. O kişi bundan böyle benimle ilişki kurmak zorunda değildir, çünkü benim için artık yaşamıyordur. Bu kadar açık. Fakat onların hepsi de katil değildi. Bugün baktığımda söylediğim gibi, kendi kurdukları tuzağa düşen insanlar vardı. Sonradan olayların bu hale gelmesini arzu etmemişti bu insanlar. Dolayısıyla bana öyle geliyor ki, Auschwitz cehennemi tam da bir iletişim temelinde gerçekleşmiş olmalıydı. Dahası bu durum pek çok kişisel ilişki için de geçerliydi. İnsanlarla münakaşa ediyordum; müşkülpesent biriyim, pek nazik de değilim; düşündüğümü söylerim. Fakat pek çok insan bir şekilde olayları yeniden yerli yerine oturttu. Daha önce söylediğim gibi tüm bunlar, insanların Nazizme birkaç aylığına, en kötüsü de birkaç yıllığına bağlanmaları sonucu olup bitti. O insanlar ne katil ne de muhbirdi, söylediğim gibi, Hitler hakkında "fikirler üretiyorlardı." Fakat Almanya'ya dönüşte yaşanılan o genel ve en büyük deneyim –tanınmanın dışında, ki bu her zaman Yunan trajedilerindeki eylem akışının dönüm noktasını oluşturur– acı duygusudur. Daha sonra, sokaklarda Almanca konuşulduğunu duyarsınız. Benim için tarifi imkânsız bir sevinçti bu.

GAUS: 1949'da Almanya'ya geldiğinizde tepkiniz böyle mi oldu?

ARENDT: Aşağı yukarı. Bugün, her şey rayına oturduğu için, hissettiğim mesafe geçmişe nazaran –olayları çok yoğun bir duygusallıkla yaşadığım döneme nazaran– daha büyük.

GAUS: Size göre bunun sebebi de burada koşulların rayına çok hızlı oturması, öyle mi?

ARENDT: Evet. Çoğun da tasvip etmediğim bir ray bu. Fakat bunun sorumlusu ben değilim. Olan bitene şimdi dışarıdan bakıyorum. Bu da geçmişe kıyasla işin içine daha az girdiğim anlamına geliyor. Belki de üzerinden zaman geçtiği içindir. Düşünün, az buz değil, tam on beş yıl.

GAUS: Daha bir kayıtsız mı oldunuz?

ARENDT: Uzak, diyelim. Kayıtsız çok ağır kaçar. Fakat bir uzaklık var bugün.

GAUS: Sayın Arendt, Eichmann'ın Kudüs'te yargılanmasını konu edinen kitabınız Federal Cumhuriyet'te bu güz yayımlandı. Amerika'da yayımlanmasından bu yana da oldukça hararetli bir biçimde tartışılıyor. Özellikle de Yahudi cephesinden itirazlar geliyor, ki siz bunların kısmen yanlış anlaşılmalara, kısmen de kasıtlı olarak yürütülen siyasi bir kampanyaya dayalı olarak ortaya atıldığını söylüyorsunuz. Her şeyden öte de, Yahudilerin Almanya'nın giriştiği kitlesel cinayetleri pasifçe kabul etmelerinden ne ölçüde suçlu tutulabileceği ya da belli bazı Yahudi konseylerinin yaptığı işbirliğinin ne derecede kendine özgü bir suç oluşturduğu yönündeki sorularınızdan dolayı gücendiler. Deyim yerindeyse, bir Hannah Arendt portresi açısından, bu kitapla birlikte pek çok soru ortaya saçılıyor. Onlarla başlamak istersem: Kitabınızın Yahudi halkına sevgiyle yaklaşmadığı yönündeki eleştiri size acı verdi mi?

ARENDT: Öncelikle, bütün dostane duygularımla şunu belirtmem gerekiyor ki siz kendiniz de bu kampanyanın bir kurbanı olmuşsunuz. Kitabımın hiçbir yerinde Yahudi halkının direnmediği yönünde bir serzenişte bulunmadım. Bunu Eichmann'ın yargılanması esnasında bir başka kişi yaptı; o kişi de İsrail başsavcısı Bay Haussner'di. Kudüs'teki tanıklara yöneltilen bu gibi soruları aptalca ve çirkin bulduğumu yazdım.

GAUS: Kitabı okudum. Biliyorum. Fakat hakkınızda yapılan eleştirilerin bir kısmı kitaptaki pek çok pasaja hâkim olan üslupla ilgili.

ARENDT: Bu başka bir mesele. Ne diyebilirim ki? Hem, bir şey söylemek de istemiyorum. Eğer insanlar bu gibi şeyler hakkında ancak ciddi bir tonla yazılabileceğini düşünüyorlarsa... Bakın, insanların, sözgelimi gücendikleri şeylere –ve ben bunu bir bakıma anlayabiliyorum– ben hâlâ gülüyorum. Fakat Eichmann'ın bir maskara olduğu görüşündeydim. Niye böyle düşündüğümü size anlatayım: Eichmann'm polis sorgusu tutanaklarının bir kopyasını, üç bin altı yüz sayfa, okudum, hem de çok dikkatli okudum ve kaç kere güldüğümü hatırlamıyorum! İnsanlar bu tepkimi kötüye yordu. Bu konuda elimden bir şey gelmez. Fakat bir şeyi biliyorum: o kaçınılmaz ölümden üç dakika önce muhtemelen gülüyor olacağım. Bunun benim üslubum olduğunu söylüyorlar. Üslubumun esas itibariyle ironik olduğu tamamen doğru. Bu olayda üslup gerçekten de kişinin ta kendisidir. Benim Yahudi halkını itham ettiğim iddiası iğrenç bir yalan ve propagandadır, başka bir şey değil. Ne ki üslup, benim kişisel tavrıma yönelik bir itirazdır. Bu konuda benim yapabileceğim bir şey yok.

GAUS: Buna katlanmaya hazır mısınız?

ARENDT: Evet, gönül rahatlığıyla. Bu durumda ne yapılır ki? İnsanlara, beni yanlış anlıyorsunuz, aslında kalbimden geçenler şunlar şunlar, diyemem. Bu gülünç kaçar.

GAUS: Bu noktada sizin bir sözünüze geri dönmek istiyorum: Şöyle demişsiniz: "Hayatımda hiçbir halka ya da kolektif gruba, bu ister Alman halkı olsun ister Fransız ister Amerikan ister işçi sınıfı ya da herhangi bir sınıf, 'sevdalanmadım'. Gerçekte ben sadece dostlarımı seviyorum, ve benim bildiğim ve inandığım biricik sevgi, kişilere duyduğum sevgidir. Dahası, şu 'Yahudi sevgisi' bana, kendim de Yahudi olduğum için, oldukça kuşkulu bir şey gibi gözüküyor."* Bir şey sorabilir miyim? İnsan, politik açıdan aktif bir varlık olarak, bir gruba bağlanma ihtiyacı duymaz

* Arendt'ten Scholem'e, 24 Temmuz, 1963. –Ed.

mı? Ve bu bağlanmaya daha sonra –belli ölçüde– sevgi denemez mi? Bu tutumunuzun politik açıdan steril bir tutum olabileceğinden korkmuyor musunuz?

ARENDT: Hayır. Politik açıdan steril olan tutumun diğer tutum olduğunu söylerim size. Evvela, bir gruba ait olmak doğal bir durumdur. Doğduğunuz anda belli bir gruba ait olursunuz. Fakat sizin kastettiğiniz anlamda (ikinci anlamda) bir gruba ait olmak, yani örgütlü bir gruba katılmak ya da böyle bir grup oluşturmak tamamen farklı bir şeydir. Bu tür bir örgüt dünyayla ilişkili bir örgüttür. Örgütlenen insanlar genellikle çıkar diye adlandırılan şeyi ortaklaşırlar. Sevgiden bahsedilebilecek doğrudan/kişisel ilişki elbette en başta gerçek aşkta mevcuttur, o aynı zamanda –bir bakıma– dostlukta mevcuttur. Bu sevgide kendisine, dünyayla olan ilişkisinden bağımsız olarak, doğrudan hitap edilen bir kişi vardır. Nitekim, birbirine en uzak örgütlerde yer alan insanlar gene de birbirlerinin kişisel dostu olabilmektedirler. Fakat bu şeyleri birbirine karıştırırsanız, dobraca söylersek, görüşme masasına aşkı getirirseniz, ben bunu ölümcül bulurum.

GAUS: Bunu apolitik buluyorsunuz.

ARENDT: Apolitik buluyorum. Dünyasız buluyorum. Gerçekten de büyük bir felaket olarak görüyorum. İtiraf edeyim ki Yahudi halkı binlerce yıl kendisini muhafaza eden dünyasız halklara klasik bir örnektir...

GAUS: Sizin terminolojinizde "dünya" bir siyaset alanı.

ARENDT: Siyaset alanı.

GAUS: Dolayısıyla Yahudi halkı apolitik bir halk, öyle mi?

ARENDT: Tam olarak böyle değil, zira topluluklar elbette ki, belli ölçüde, politiktir. Yahudi dini ulusal bir dindir. Fakat "siyasi" kavramı sadece büyük çekincelerle geçerlidir. Yahudi halkının dört bir yana dağılmış olmaktan dolayı yaşadığı bu dünyasızlık, parya durumunda olan tüm halklarda görüldüğü üzere, kendi mensupları arasında özel bir sıcaklık/yakınlık doğurdu. Ne ki bu hissiyat İsrail devleti kurulduğunda değişti.

GAUS: Peki bir şeyler kayboldu mu? Kaybına hayıflandığınız bir şeyler?

ARENDT: Evet, özgürlük için çok ağır bedeller ödeniyor. Spesifik olarak Yahudilerin dünyasız olması çok güzel bir şeydi. Bunu yaşayamayacak kadar gençsiniz. Fakat bu çok güzel bir şeydi: bütün toplumsal bağlantıların dışında kalmak, tam bir açık fikirlilik ve önyargısızlık... Bu özellikleri annemde görmüştüm; annem de tüm bir Yahudi topluluğuyla ilişkisi içerisinde yaşıyordu bunu. Elbette tüm bunların gelip geçmesiyle pek çok şey yitirildi. Özgürlüğün bir bedeli var. Lessing konuşmamda şöyle demiştim...

GAUS: 1959'da Hamburg'da yaptığınız konuşma...*

ARENDT: Evet, orada şöyle demiştim: "Bu insanlık ... kurtuluş ânını, özgürlük ânını henüz hiç yaşamadı, bir dakikacık bile." Bizim başımıza gelen de buydu.

GAUS: Bunu telafi etmek istemez misiniz?

ARENDT: Hayır. İnsanın özgürlük için bir bedel ödemesi gerektiğini biliyorum. Fakat bu bedeli seve seve ödeyeceğimi söyleyemem.

GAUS: Sayın Arendt, siyasi-felsefi spekülasyondan ya da sosyolojik analizden öğrendiklerinizi yayımlamanın göreviniz olduğunu düşünüyor musunuz? Yoksa bildiğiniz bir konu hakkında sessiz kalmanızın nedenleri var mı?

ARENDT: Evet, bu oldukça zor bir problem. Eichmann kitabım üzerinde kopan fırtınada beni ilgilendiren biricik sorunun temelinde bu vardır. Fakat ben ortaya koymadıkça asla kendini göstermeyen bir sorundur bu. Biricik ciddi sorun budur –başka her şey bütünüyle bir propaganda çorbasıdır. Öyleyse, *fiat veritas,*

---

* Arendt'in Özgür Hamburg Kenti Lessing Ödülü'nü alırken yaptığı konuşma "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing (Karanlık Zamanlarda İnsanlık Üzerine: Lessing Hakkında Düşünceler)" başlığıyla yayımlandı: bkz. *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & World, 1968. – Ed.

*et pereat mundus* [isterse dünya yıkılsın, yeter ki hakikat anlatılsın].† Ancak Eichmann kitabı bu tür şeylere *de facto* değinmemiştir. Kitap gerçekte herhangi bir kimsenin meşru çıkarlarını tehlikeye düşürmüyor. Ama tehlikeye düşürdüğü düşünüldü.

GAUS: Neyin meşru olduğu sorusunu tartışmaya açık bir soru olarak bırakmak zorundayız.

ARENDT: Evet, doğru. Haklısınız. Neyin meşru olduğu sorusu hâlâ tartışmaya açık bir soru. Ben "meşru" demekle Yahudi örgütlerinin kastettiği şeyden farklı bir şeyi kastediyorum muhtemelen. Fakat benim bile kabul ettiğim gerçek çıkarların tehlikede olduğunu varsayalım.

GAUS: Kişi o zaman da gerçek karşısında sessiz kalabilir mi?

ARENDT: Ben kalabilir miydim? Evet! Tabii ki gerçeği yazmış olabilirim... Fakat bakın, birisi bana, şöyle ya da böyle bir beklenti içerisinde olsaydınız Eichmann kitabını farklı yazar mıydınız, diye soracak olsa, cevabım hayır olurdu. O alternatifle karşı karşıya kalırdım: yazmak ya da yazmamak. Çünkü kişi dilini de tutabilir.

GAUS: Evet.

ARENDT: İnsan her zaman konuşmak zorunda değil ki. Fakat şimdi, on sekizinci yüzyılda neyin "olgusal hakikatler" diye adlandırıldığı sorusuna geliyoruz. Bu gerçekten de olgusal hakikatler meselesi. Düşünce meselesi değil. Üniversitelerdeki tarih bilimleri olgusal hakikatlerin muhafızlarıdır.

GAUS: Onlar her zaman en iyi üniversiteler olmadı.

ARENDT: Evet. Çöküyorlar. Devlet tarafından kontrol ediliyorlar. Bir tarihçinin, I. Dünya Savaşı'nın çıkışını konu alan bir kitaba ilişkin olarak şu sözleri sarf ettiğini işittim: "Bu kitabın böylesine kutlu bir zamanın anısını kirletmesine izin vermeyece-

† Arendt burada eski bir Latin vecizesini, *Fiat iustitia, et periat mundus* (İsterse dünya yıkılsın, yeter ki adalet yerini bulsun), biraz değiştirerek kullanıyor. Krş. *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, 1968, s. 228. – Ed.

ğim!" Kim olduğunu bilmeyen bir adam bu. Fakat ilginç değil. O, *de facto*, tarihsel hakikatin, olgusal hakikatin muhafızı. Biz bu muhafızların ne denli önemli olduğunu, örnekse, Bolşevik tarihinden biliyoruz: orada tarih her beş yılda bir yeniden yazılır ve olgular bilinmez kalır. Sözgelimi, bir zamanlar bir Trotskiy vardı. Bunu mu istiyoruz? Hükümetlerin ilgilendiği şey bu mu?

GAUS: Hükümetler böyle bir ilgiye sahip olabilirler. Fakat buna hakları var mı?

ARENDT: Buna hakları var mı? Buna kendileri de inanmış gözükmüyorlar –aksi halde üniversitelere hiç tahammül göstermezlerdi. Nitekim, devletler bile hakikatle ilgileniyor. Askeri sırları kastetmiyorum; bu başka bir şey. Fakat bu olaylar yaklaşık yirmi yıl öncesine ait. Hakikat ne diye konuşulmasın ki?

GAUS: Belki de yirmi yıl hâlâ kısa bir süre.

ARENDT: Pek çok kişi böyle söylüyor; bazıları da yirmi yıldan sonra hakikatin artık anlaşılamayacağını söylüyor. Her halükârda, bir şeyleri örtbas etmeye yönelik bir ilgi var. Ne ki bu meşru bir ilgi değil.

GAUS: Kuşkulu bir durum olduğunda siz hakikati tercih ediyorsunuz.

ARENDT: Buna tarafsızlık desem daha doğru olur –bu yaklaşım Homeros'la birlikte dünyada kendini gösterdi...

GAUS: Yenilenler için de yazdığında...

ARENDT: Doğru!

*Wenn des Liedes Stimmen Schweigen*
*Von dem überwundnen Mann,*
*So will ich für Hectorn zeugen...*
[Mağlup edilenler adına
Şarkılar söylenmiyorsa eğer,
Hektor lehine tanıklık ederim ben...]*

Doğru değil mi? Homeros'un yaptığı da buydu. Sonra "Yunanlıların *ve* barbarların başardığı büyük işlerden" söz eden He-

* Schiller'in *Das Siegesfest*'inden. –Ed.

rodotos geldi. Bütün bilim, hatta modern bilim ve bilim tarihi de bu anlayıştan kaynaklanır. Kişi, kendi halkını çok seviyor gözükmek için onları her zaman göklere çıkarıyorsa tarafsızlığı kaybetmiştir ve bu durumda yapacak bir şey yoktur. Bu tür insanların yurtsever olduğuna inanmıyorum.

GAUS: En önemli eserlerinizden biri olan *İnsanlık Durumu*'nda, modern dönemin, herkesi ilgilendiren bir duyguyu, siyasal'ın başat önem taşıdığı duygusunu tahtından indirdiği sonucuna varıyorsunuz. Kitlelerin yalnızlığını ve köklerinden koparılmışlığını, tatmini salt çalışma ve tüketim sürecinde bulan insan tipinin galebe çalmasını modern topluma özgü fenomenler olarak belirtiyorsunuz. Bu noktada size iki sorum var. Birincisi, bu tür bir felsefi bilgi, ilk önce süregiden düşünme sürecini alımlayan kişisel bir deneyime ne ölçüde bağlıdır?

ARENDT: Herhangi bir düşünce sürecinin kişisel deneyim olmaksızın yaşanabileceğine inanmıyorum. Her düşünce zihinlerde sonradan oluşan bir düşüncedir; yani, bir mesele ya da olay üzerinde düşünmektir. Öyle değil mi? Modern dünyada yaşıyorum ve açıktır ki benim deneyimim de modern dünyanın içinde ve ona ilişkindir. Bu, yine de, ihtilaflı bir şey değildir. Fakat sadece çalışmak ve tüketmek şu nedenle can alıcı bir öneme sahiptir: orada ayrıca bir tür dünyasızlık kendini tanımlar. Kimse artık dünyanın ne menem bir yer olduğunu dert etmez.

GAUS: "Dünya", politikanın kaynaklandığı alan olarak anlaşılıyor hep.

ARENDT: Bugün "dünya" sözcüğünü çok daha geniş bir anlamda, olayların kamusal bir nitelik kazandığı alan, içinde kişinin yaşadığı ve görünüşü düzgün olması gereken bir alan olarak alıyorum. İçerisinde sanatın olduğu bir alan, elbette. İçerisinde her çeşit şeyin gözüktüğü bir alan. Kennedy'nin, şairleri ve diğer ahım şahım bir geliri olmayan insanları Beyaz Saray'a davet ederek, kamusal alanın sınırlarını oldukça kararlı bir biçimde geniş-

letmeye çalıştığını hatırlarsınız. Dolayısıyla bunların hepsi bu alana ait olabilir. Ne ki çalışma ve tüketimde, insan bütünüyle kendine bel bağlamak durumundadır.

GAUS: Biyolojik olana.

ARENDT: Biyolojik olana ve kendine. Burada da yalnızlıkla olan bağlantı devreye girer. Çalışma sürecinden özellikli bir yalnızlık doğar. Bu noktayı şimdi burada ayrıntılı olarak ele alamam, çünkü bizi konudan epey uzaklaştırır. Fakat bu yalnızlık, kendine bel bağlamaya dayanır; öyle bir durumdur ki bu, deyim yerindeyse, bütün hakiki etkinliklerin yerini tüketim alır.

GAUS: Bu bağlamda ikinci sorum: *İnsanlık Durumu*'nda "hakiki anlamda dünya yönelimli deneyimlerin" –en üst dereceden siyasi anlama sahip olan içgörüleri ve deneyimleri kastediyorsunuz– "ortalama insan ömrünün deneyimsel ufkundan giderek geri çekildiği" sonucuna varıyorsunuz. Bugün "edimde bulunma yeteneğinin birkaç kişiyle sınırlı olduğunu" söylüyorsunuz. Bu, pratik politika açısından ne demeye geliyor? Bütün yurttaşların işbirlikçi sorumluluğuna dayanan (en azından kuramsal olarak) bir yönetim biçimi, bu koşullarda, ne ölçüde bir kurgu olur?

ARENDT: Bunun kapsamını bir parçacık daraltmak istiyorum. Bakın, gerçek dünyaya yönelmedeki bu acizlik sadece kitleler için değil, toplumun diğer bütün katmanları için de geçerlidir. Hatta devlet adamı için bile. Devlet adamı bir uzmanlar ordusuyla çevrelenmiş, kuşatılmıştır. Dolayısıyla bugün eylem sorunu devlet adamı ile uzmanlar arasında kendini göstermektedir. Devlet adamı nihai kararı vermek zorundadır. Ama hemen hiçbir zaman gerçekçi bir karar veremez, çünkü her şeyi kendisi bilemez. Uzmanların tavsiyesini almak zorundadır, ama uzmanlar da aslında her zaman birbirleriyle çelişirler. Öyle değil mi? Her makul devlet adamı farklı görüşlere sahip uzmanları bir araya toplar. Çünkü meseleyi bütün yönleriyle görmesi gerekmektedir. Doğru değil mi? Bu görüşler karşısında bir değerlendirme yapıp karar vermek zorundadır. Ayrıca bu değerlendirme epey gizemli

bir süreçtir –bu süreçte sağduyu* kendini gösterir. Kitleler söz konusu olduğu sürece şunu söyleyebilirim: İnsanlar her nerede ve hangi sayıda olursa olsun bir araya geldiklerinde, kamusal çıkarlar devreye girer.

GAUS: Her zaman.

ARENDT: Böylece kamusal alan oluşur. Hâlâ kendiliğinden oluşan ve sonra yeniden dağılan derneklerin –bu tür birlikler Tocqueville tarafından betimlenmiştir– olduğu Amerika'da bunu çok net bir biçimde görebilirsiniz. Kamusal bir çıkar belli bir grup insanı, yani bir semtteki ya da bir evde ya da bir kentteki insanları ya da başka bir grubu ilgilendiren çıkardır. Sonra bu insanlar bir araya gelirler; bu konularda kamusal olarak hareket etme yetisine sahiptirler. Sorunuzun amaçladığı şey sadece en üst düzeydeki en önemli kararlar için geçerlidir ancak. Hem inanın bana, devlet adamı ile sokaktaki adam arasındaki fark aslında pek de büyük değildir.

GAUS: Sayın Arendt, süregiden bir diyalogda eski öğretmeniniz Karl Jaspers ile yakın bir ilişki içerisindesiniz. Size göre Profesör Jaspers'in sizin üzerinizdeki en büyük etkisi ne oldu?

ARENDT: Jaspers'in öne çıkıp konuştuğu yerde her şey aydınlığa kavuşur. Onun konuşması başka hiç kimsede görmediğim bir güvene, bir dobralığa ve bir kayıtsız-şartsızlığa sahiptir. Bu, beni çok gençken bile etkiliyordu. Üstelik Jaspers, akılla ilintili bir özgürlük kavramsallığına sahip; buysa Heidelberg'e geldiğimde benim bütünüyle yabancısı olduğum bir şeydi. Kant'ı okumuş olsam da bu konu hakkında hiçbir şey bilmiyordum.

---

* Sağduyu (Gemeinsinn) sözcüğüyle Arendt, her aklı başında yetişkinin uzun boylu düşünmeksizin sürekli olarak icra ettiği sağgörüyü değil, fakat daha çok, Kant'ın da belirttiği gibi, "kendi düşünümselliği içerisinde diğer bütün insanların temsil kipini dikkate alan bir yargı yetisini... herkesin ortaklaştığı bir duyguyu" kasteder. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, §40, Aktaran: Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, haz. R. Beiner, Chicago, 1982, s. 70-72. –Ed.

Deyim yerindeyse, bu eylemli aklı gördüm ben. Hem söylemem uygun düşerse şayet –ben babasız büyüdüm–, eylemli aklın eğitiminden geçtim. Ama Tanrı korusun, benim şimdiki halimin sorumlusu olarak Jaspers'i göstermek istemem. Fakat bana biraz sağduyu aşılamayı başaran biri varsa o da Jaspers'tir. Tabii bu diyalog bugün çok farklıdır. Bu gerçekten de savaş sonrası dönemde yaşadığım en güçlü deneyimdi. Böylesine konuşmaların olabilmesi, birinin bu tarz konuşabilmesi... benim için olağanüstü bir şey!

GAUS: İzninizle son bir soru sorayım. Jaspers'i övdüğünüz bir yazınızda şöyle demişsiniz: "İnsanlık hiçbir zaman ne yalnızlıkla ne de kişinin emeğini kamuya vermesiyle kazanılır. İnsanlığa, kişinin kendi ömrünü ve şahsını 'kamusal alana girme' işine vermesiyle erişilebilir ancak."* Jaspers'den bir alıntı olan bu "kamusal alana girme" Hannah Arendt için ne anlama geliyor?

ARENDT: Kamusal alana girmenin benim gözümde net bir anlamı var. İnsan, bir kişi olarak, kendisini kamunun ışığına maruz bırakır. Gerçi ben kişinin kamuda bilinçli olarak gözükmemesi ve edimde bulunmaması gerektiği görüşündeyim, ama şunu da biliyorum ki kişi, her eylemde, başka hiçbir beşeri etkinlikte görülmedik şekilde kendini dışavurur. Konuşma da bir eylem biçimidir. Kamusal alana girme yollarından biri budur. Bir diğeri ise şu: biz bir şeye başlarız. Kendi ipliğimizi bir ilişkiler ağı içerisine katarız. Bundan ne çıkacağını asla bilmeyiz. Bize hep şöyle dememiz öğretilmiştir: Tanrı onları affetsin, çünkü onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar. Bu, bütün eylemler için geçerlidir. Çok yalın ve somut bir şekilde geçerlidir, çünkü insan *bilemez.* Kamusal alana giriş demekle kastedilen budur. Ayrıca bugün bu giriş, insanlara güven duyulduğunda söz konusu olabilir ancak. Bütün insanlarda insanca olan ne varsa ona duyulan güven. Aksi halde böylesi bir şeye girilemez.

---

* "Karl Jaspers: A Laudatio," *Men in Dark Times* içinde, s. 73-74. –Ed.

# AUGUSTINUS VE PROTESTANLIK*

Augustinus, 1500. ölüm yıldönümü vesilesiyle bu yıl Katolik dünyanın her yerinde anılıyor. İtalya, Fransa ve Almanya'daki Katolik gazetelerde bu olay üzerine sayısız yazılar yayımlanıyor; din adamları ve âlimler Augustinus'un anısına düzenlenen toplantılarda onun eseri, kişiliği ve etkisi üzerinde değerlendirmelerde bulunuyorlar. Gelgelelim, Protestan dünyada büyük ölçüde unutulmuştur Augustinus. Ona *Aziz* Augustinus diyen Katolikler onu öylesine sahiplenmişlerdir ki, Protestanlar bugün bu din ve felsefe adamı üzerinde kendi adlarına hak iddia etmekten uzak durmayı tercih eder gibi bir görüntü vermektedirler.

Fakat geçmişte durum böyle değildi. Ortaçağlarda, Luther'e kadar, Augustinus adı ortodokslar, heretikler, reformcular ve karşı-reformcular nezdinde aynı ağırlığa sahipti. Luther'in kendisi de Augustinus'un yetkesine başvurmuş ve Thomas Aquinas'ı ve onunla birlikte Aristotelesçi geleneği (Luther bu geleneği "budala bir filozof"un okulu olarak görür) şiddetle reddederken Augustinus'un ayak izlerini takip ettiğini düşünmüştür. Gerçekten de ne Protestan vicdanı ne Protestan bireyselliği ne de kutsal metinlerin Protestan tefsiri (bu tefsir geleneği genç Luther'in Galatyalılara ve Romalılara yazılan mektuplara getirdiği yorumlarla

---

* Almanca olarak "Augustin und der Protestantismus" başlığıyla 4 Aralık 1930 tarihli *Frankfurter Zeitung*'da yayımlanmıştır. İngilizce çeviri Robert ve Rita Kimber'a aittir.

başlamıştır) Augustinus'un *İtiraflar*'ı olmaksızın ve yanı sıra onun İncil, Aziz John'un mektupları, Tekvin ve Mezmurlar üzerine o büyük tefsirleri olmaksızın anlaşılabilir. Augustinus kendi gençliğinin kültürel dünyasını terk edip Hıristiyan olduğunda Roma İmparatorluğu'nun bir yurttaşı/geç antikitenin insanı olduğu için iki bakımdan öncü sayılır. Gençliğinde zamanının bütün kültürel ve düşünsel akımlarına kendini kaptırmıştır; önce Manici, sonra Septik [Şüpheci], en sonunda da Yeni-Platoncu olmuştur. Gerçekte Son Yunanlı Plotinos'un mirası olan Yeni-Platonculuğu hiç bırakmadı. Dünyayı felsefi-kozmolojik açıdan anlama ve yorumlama çabasından bir an olsun vazgeçmedi; yeni palazlanan Katolik Kilisesi'ne hiyerarşik düzen, hitabet sanatı ve evrensellik iddiası gibi öğeleri soktu (bu öğelerin ışığında biz bugün bile Kiliseyi Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak görebiliyoruz). Augustinus *Tanrı Kenti* adlı eserinde Kilise'ye, seküler bir kurum olarak kendi tarihini temin etmek suretiyle bu mirasa meşruiyet kazandırdı. Kilise'nin kendi evrenselliğini ancak ve ancak çöken Roma İmparatorluğu'nun evrenselliğine dayandırabileceğini biliyordu ve ona böyle davranma hakkı bahşetti. Hıristiyan Augustinus'un derinliğini ve zenginliğini ancak ve ancak onun hem bir Romalı hem de bir Hıristiyan olarak varoluşunun muğlaklığını hesaba aldığımız takdirde, ancak ve ancak onun tam da çökmekte olan antikite ile yükselen ortaçağlar arasındaki sınırda boy gösterdiğini bütünüyle kavradığımız takdirde anlayabiliriz.

*İtiraflar* antikite sona ererken Augustinus'un bir diğer Hıristiyan imparatorluğunun, içsel yaşam imparatorluğunun kapılarını gelecek yüzyıllara açmasına tanıklık eder. Yunanlılar için "ruh" hiçbir şekilde içsel yaşam anlamına gelmiyordu. Ruh insanın özünü temsil ediyordu, ona dış dünyanın uzak âlemlerinden daha az saklı olmayan kendi iç dünyasının gizemli ve bilinmeyen âlemlerini değil. Yunanlılar bu iç âlemleri kendi yaşamlarının tarihçeleri olarak, biyografiler olarak görmüyorlardı. Yunan edebiyatında büyük adamların başkaları tarafından yazılan (fakat bun-

lara bile Helenistik dönemden önce rastlanmaz) yaşamöyküleri, *bioi*, vardı elbette. Bunlar ünlü adamları göklere çıkaran metinlerdir. Fakat Augustinus kendini övmek için değil, Tanrı'yı ululamak için kendi yaşamına bakar. Kişinin kendi yaşamı sadece dünyevi olduğu için değil, aynı zamanda onda Tanrı'nın yakınında ya da uzağında olmaya, günah işlemeye ya da kefaret ödemeye karar verdiğimiz için de anlam taşır. Augustinus din değiştirip Hıristiyan olduğunda Tanrı tarafından kurtarılır; kurtarılan tüm dünya değil, sadece Augustinus'tur, Tanrı'nın huzurunda duran kişidir. Augustinus günahkâr hayatından kurtarılır ve kurtuluşa ermek için ettiği itiraflar Tanrı'nın ululanmasıyla sonuçlanır: Tanrı'nın gücüne insanın tanıklık etmesidir bu. Bu itirafında önceki yaşamını, onun her bir ayrıntısını hatırlamaya zorlanır, çünkü o yaşamın her ânı günahla doludur ve dolayısıyla onun her ânı kurtuluşun gücünü ve mucizesini daha bir büyütür. Böylesi bir itiraf sayesinde kişinin yaşamı birleşik/anlamlı bir süreklilik kazanır; kurtuluşa giden yol olur. Bellek bu yaşamın kapılarını bize açar; geçmiş ancak bellekte ebedi bir anlama kavuşur; geçmiş ancak bellekte sürekli olarak geçersiz hale gelip korunur.

*İtiraflar*'ın doğruluğu konusunda pek çok kuşku dillendirilmiştir: söylenene göre Augustinus, bilerek ya da bilmeyerek, günahlarını abartmıştır; yaşamını yanlış aktarmış, gerçekte olduğundan farklı göstermiştir; iyi olan her şeyi unutmuştur; kısacası belleği geçmişte olan bitenleri çarpıtmıştır. Fakat naif bir biçimde deneyimlenen gerçeklikten her zaman temelde farklı bir şey olan bu bellek, bu "temsil" olmadan, bu geçmiş bizim için korunmuş olmazdı, yitirilmiş kalırdı. Gerçekliği bizim açımızdan kurtaran şey, bu "çarpıtan" bellekti. "Gerçek" gerçekliği aramak, *İtiraflar*'da bizim için kurtarılan gerçeklikten ayrı bir gerçeklik aramak anlamsızdır. *İtiraflar*, gayet mantıklı bir şekilde, bellek üzerine uzun bir felsefi konuşmayla sona erer, bu konuşmada belleğin iç-

sel yaşamın, yani bir Hıristiyanın yaşamının özü olduğu gösterilir.

Kişinin kendi içsel yaşamını keşfetmesi ile bu yaşamın enine boyuna irdelenmesi, Augustinus'un ortaya koyduğu çok sayıdaki çarpıcı psikolojik ayrıntıya rağmen, hiçbir biçimde psikolojiyle ya da modern düşünümle ilintili değildir. İçsel yaşam, bu bağlamda, kişiye özgü ve dolayısıyla ilginç olduğu için değil, geçmişte kötü olduğu ve zamanla iyi hale geldiği için değerlidir. Bireyin yaşamı, modern anlamda bireysel ya da benzersiz olduğu için ya da özgün bir gelişmeye ve kendi kişisel potansiyelini bütünüyle gerçekleştirmeye muktedir olduğu için ilgiyi hak etmemektedir. O, benzersiz olduğu için değerli değildir, örnek oluşturduğu için değerlidir. Benim yaşamım nasıl örnek alındıysa, başkalarının yaşamı da örnek alınabilir. Bireyin itirafı genel olarak uygulanabilir bir anlam taşır: Tanrının inayeti bu şekilde her bireyin yaşamına girebilir. Yaşamların kendi özerk tarihçeleri yoktur; temel değişim ilkesi din değiştirmedir; bu da yaşamı iki ayrı parçaya böler. Bir yaşamı hatırlanmaya değer kılan şey, onu Hıristiyan açısından bir anıt hâline getiren şey, bu yaşamın kendisine içkin olan herhangi bir ilke değil, Tanrının inayetidir.

Avrupa'nın Hıristiyan geleneğinde bu tarz bir hatırlama, daha sonraki evriminde iki ayrı yol tuttu: biri Katolik günah çıkarma geleneği, diğeri Protestan vicdanı. Günah çıkarma, tam da doğası gereği, itirafta bulunmanın özgün anlamını değiştirdi. Augustinus'ta, günah çıkaran birey kendi içsel yaşamının yalnızlığına geri fırlatılır ve Tanrı'nın huzurunda vahiy yoluyla açığa vurulan bu içsel yaşamla baş başa kalır. Tanrı'nın huzurunda açığa vurulan bu yalnızlığın başka insanlar için bir uyarı ve bir tanıklık olabileceği gerçeği, onun temel doğasını hiçbir biçimde değiştirmez. Augustinus sadece Tanrı'ya itirafta bulunur, diğer insanlara değil (her ne kadar insanlara itirafta bulunduğunu söylememiz mümkünse de). Ne var ki günah çıkarma Kilise'nin otoritesini ruh ile Tanrı arası-

na sokmaktadır; buysa tam da Luther'in karşı çıktığı şeydir (Luther, bunu Hıristiyanlığın ilk hâlinin çarpıtılması olarak görür). Katolik dönemin öncesine, yüzyıllarca geriye giden Luther, Augustinus'tan, vicdanen Tanrı'yla doğrudan ilişki içerisinde olan inançlı kişi kavramını türetir.

*İtiraflar*'ın psikolojik bir amacı olmasa da Augustinus modern psikolojik ve otobiyografik romanın kurucu babasıdır. Bu gelişme Almanya'da dinsel bağnazlık yoluna girdi. Bireyin Tanrı'nın huzurunda dinsel tefekküre dalması, artan sekülerleşmeyle birlikte anlamını yitirdi. Artık itirafta bulunulacak bir otorite yoktu; dolayısıyla dinsel tefekkür dinsel öğeden yoksun, kişinin kendi yaşamı üzerinde tefekküre dalması halini aldı. Almanya'da bu durumu açıkça örnekleyen ilk roman Karl Philip Moritz'in *Anton Reiser*'idir. Moritz koyu dindar bir gelenekten gelmesine rağmen, eseri katı dinsel mesajlar içeren yaşamöykülerinden nihai olarak uzaklaşmayı ifade ediyordu. İnayet kavramı bireyin özerk gelişimine yol açtı bütünüyle; bu değişimin zirve noktasını, kişisel tarihi "sürekli ve canlı bir değişim içerisinde şekillenen bir imge" olarak gören Goethe'de bulmaktayız.

# FELSEFE VE SOSYOLOJİ*

Bu denemede geliştirilen düşünceler Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserine dayanmaktadır.[1] Burada yapmaya girişti̇ğim şey bu kitapta sunulan kuramsal temelin ve bu kuramsal temelden sosyoloji adına türetilen iddiaların bir çözümlemesidir. İleri sürdüğüm argümanlar doğrudan Mannheim'm bireysel tarihsel vakalara değgin çözümlemelerine değinmiyor (bu tür çözümlemelerde Mannheim bu satırların yazarından çok daha yeterlidir). Onun yerine, kendimi kitabın özellikle temel felsefi amacıyla sınırlandıracağım. Bu deneme, okurun Mannheim'ın kitabına aşina olduğunu varsayıyor (kitabın önemi, tarihsel bir perspektiften bakarak bütün modern düşüncenin *–Geistigkeit–* sorgulanabilir doğasma işaret etmesinde yatmaktadır).[2] Bu sorgulanabilir doğanın felsefe açısından içerimleri nelerdir? Bunun ortaya çıkardığı problemlerin (felsefeyi bu denli rahatsız edebilen) doğası nedir?

Kitabın felsefe açısından rahatsız edici olmasının nedeni Mannheim'ın –her düşüncenin "durumna bağlı olduğunu", yani özgül bir toplumsal duruma ve hatta özgün bir politik pozisyona bağlı olduğunu göstermesine rağmen– kendisinin bir pozisyon almamasıdır; yazarın "duruma-bağlı-olmamanın" bile mümkün olduğu toplumsal durumu soruşturmasını bir tür pozisyon-alma

---

* Almanca olarak "Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*" başlığıyla, *Die Gesellshaft*'ta (VII/2, Berlin, 1930) yayımlanmıştır. İngililizce çeviri Robert ve Rita Kimber'a aittir.

olarak görmediğimiz sürece. Sosyoloji ancak bu bağlamda felsefi sorunlarla ilintili hale gelir ve felsefeye söyleyecek bir şeylere sahip olur. Sosyoloji ancak bu bağlamda, gerçekliği analitik olarak yapısal öğelerine ayrıştırmaya[3] girişirken de, hâlâ "gerçeklik"[4] arayışı içerisindedir –önemli bireysel kuramlar olarak görülebilen bir sosyo-ekonomik çıkarı değil, gerçekliğin kendisini, yani "kendimizi dünyada yönlendirmemize yardım eden bir şey"[5] olarak gerçekliği aramaktadır. Fakat kendimizi dünyada yönlendirme iradesi entelektüel âlemin önemsenmesini imler; kişinin kendini herhangi bir görüşe adamayı reddetmesi tarafsızlığın potansiyel verimliliğinden haberdar olmayı imler. Mannheim'ın görüşü ile Georg Lukács'ın görüşü arasındaki temel fark da burada yatmaktadır. Lukács da Mannheim gibi entelektüel alanın mutlak geçerlik iddiasına meydan okur,[6] fakat bunu spesifik bir pozisyondan, yani proletaryanın pozisyonundan, ve dolayısıyla algılanmaksızın ve herhangi bir iç sıkıntısına düşmeksizin, proletaryanın bütünüyle haklılaştırılmış çıkar kavramını benimseyerek yapar (bu da somut yorumlama açısından oldukça verimli bir şeydir).

Herhangi bir tarihsel pozisyondan uzaklaşmanın, yanı sıra da bu pozisyonu almaya yanaşmamanın tarihsel açıdan koşullanmış bir şey olduğunun farkına varmak felsefeyi iki şekilde etkiler. Birincileyin, Mannheim gerçekliğin doğasını, yani düşüncenin asıl kökeninin ne olabileceğini soruşturur; ikincileyin, *bütün* pozisyonları hesaba katarak ve onları radikal bir biçimde görecelileştirerek "varoluşa değgin bütün yorumların"[7] ensonu spesifik/tarihsel olarak verili bir dünyada oryantasyon vasıtaları olarak hizmet gördüğünü ve böylelikle dünyanın anlamını beşeri komünal yaşam âlemine yerleştirdiğini görmeye başlar.

Felsefi açıdan ifade edilecek olursa, Mannheim'ın sosyolojisindeki temel problem ontik olanla ontolojik olan arasındaki ilişkinin belirsiz doğasıdır.[8] Felsefe "Olanın Varlığı"nı (Heidegger'in *Sein des Seienden*'i) ya da günlük yaşamdan kopmuş "varoluşu"

(Jaspers'teki *Existenz*) sorgularken, sosyoloji bunun tam tersini yapar, bizim "varoluşa değgin yorumlarımızın" altında yatan "Olan"ı sorgular; yani sosyoloji, felsefenin geçersiz gördüğü şey üzerinde odaklanır tam da.

Mannheim'a göre insan düşüncesi bütünüyle "varoluşa tabidir" ve ancak ve ancak içinden çıktığı tikel durum hesaba katıldığı takdirde layıkıyla anlaşılabilir. Bu, felsefi düşünce için bile geçerli bir şeydir; felsefi düşünce belli görüşlerden etkilenmediği ve hakikati adeta kendisinde cisimleştirdiği ve böylelikle *mutlak* geçerliğe büründüğü iddiasındadır. Fakat bu mutlak geçerlik iddiası, bütün düşünme ediminin duruma bağlı bir etkinlik olmasına işaret edilerek öyle kolayca çürütülemez. O, ancak ve ancak, spesifik felsefelerin izi tikel durumlardaki kökenlerine dek sürülerek ciddi biçimde etkisiz kılınabilir. Duruma bağlılık sadece *conditio sine qua non* (olmazsa olmaz koşul) değil, aynı zamanda da *conditio per quam*'dır da (esas koşul). Duruma bağlılık bütün düşünce ediminin *conditio sine qua non*'ı olsa, kendi türeyişinden ayrı görülen düşüncenin nesnel içeriği hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmaz. Gerçek dünyada türeyiş düpedüz anlamın türeyişine dönüştürülemez. Varoluşa bağlılık sadece soyut olarak değil somut olarak da düşüncenin gerisindeki itici güç olarak kabul edildiği takdirde, yani düşünce bizatihi kendisi de varoluşa bağlı olan (felsefenin ancak belli bir toplumsal pozisyon bağlamında mümkün olduğu yolundaki savda olduğu gibi) özel bir dönüşüm türü olarak tanımlandığı takdirde ancak, ontoloji ile ontik olanın mutlak ayrılığının üstesinden gelinebilir ve kendi tarihsel transmutasyonları içerisinde konumlanmış bir ontik, çeşitli ontolojileri yaratır ve yok eder. İki alanın –Heidegger'in terimlerini kullanacak olursak, Varlık'ın ve Olan'ın– kaçınılmaz bağıntılılığının tanıtlanması, mutlak'ın bilincinin izinin onun ontik determinantlarına dek sürülebildiği ve böylelikle çürütülebildiği en radikal biçimi alır. Sonuçta sosyolojik (yapısal) ayrıştırmanın sadece *görecelileştirmediğini*, ki bu oldukça zararsız bir şey olur, fakat aynı za-

manda *çürütme* yeterliğine de sahip olduğunu görürüz. Çürütme, mutlak'ın bilincinin *ideoloji* ("total ideoloji"[9] anlamında) olarak, yani tam da ontik mutlak ontik koşullardan dolayı ontik'e mahkûm olduğunun farkında olmayan ve bu nedenle mutlaklık iddiasında bulunan bir bilinç olarak, maskesini düşürme biçimine bürünür. O halde buradaki canalıcı nokta ontolojinin ontik olana bağlı olması değildir salt, aynı zamanda ontolojinin ideoloji olarak maskesini düşürmenin böylesi bir ontolojinin algıya *bizatihi Olan* (What is) *tarafından dayatılan* sınırlardan dolayı ancak, ortaya çıkabileceği anlamına gelir.

Nitekim felsefenin doğasının günlük gerçekliği aşan ve onun üzerinde olan bir şey olmadığı ortadadır; felsefeye yönelik yaşamsal motivasyon tam da bu gerçeklikten köklenir. Gerçeklik *conditio per quam*'dır. Sosyolojik bakış açısından felsefe "Olanın Varlığı" hakkında cevaplar üretemez, artık diğerleri arasında Olan bir şey olarak, Olan'ın dünyasına ve onun motivasyonlarına mahkûm ve dolaşık olan bir şey olarak açığa çıkar. Felsefenin mutlak gerçekliği burada felsefenin izi "daha orijinal" bir gerçekliğe dek sürülerek tartışma konusu yapılır; felsefenin unuttuğu bir gerçekliktir bu. Gerçekten, felsefenin aşkınlığı basit bir unutkanlık vakası olarak, onun mutlak cevaplar verme yönündeki iddiası da kendi tarihsel köklerini unutmuş olmasının bir sonucu olarak yorumlanır. Bu, böylesi bir felsefenin mutlak geçerlik yönündeki iddiasını olumsuzlamakla kalmaz, ona kendi spesifik tezahürleri içinde meydan da okur. Dolayısıyla sosyoloji, felsefenin amacının ne olduğuna ilişkin felsefi bir soru ortaya atar.

Mannheim'ın bu soruya verdiği cevabı irdelemeden önce, kitabının karşı çıkar gözüktüğü iki modern felsefi yaklaşım üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır. Kendimi bu tartışmayla ilgili veçhelerle sınırlı tutacağım.

Karl Jaspers beşeri varoluşu felsefenin başat konusu haline getirmiştir. "Varoluş" demekle kendi sürekliliği içerisindeki sıradan günlük yaşamı değil, kendi sahici benliklerimizi yaşadığımız ve

böylesi beşeri durumların belirsizliğini tanıdığımız o birkaç momenti kastetmektedir. Bunlar "sınır durumları"dır,[10] bununla kıyaslandığında günlük yaşama ilişkin her şey düpedüz bir "çözülmedir". Biz, kendimizi her zaman başkalarına kanıtlamak zorunda olduğumuz şimdiden ve buradadan kopup özgürleştiğimizde, "sınır durumlarının" mutlak tek başınalığını deneyimlediğimizde ancak, sahici anlamda kendimiz oluruz. Jaspers'in günlük yaşamı ve onun içinde "çözülmeyi" beşeri yaşamın zorunlu bir parçası olarak görmesi bu bağlamda önemsizdir. "Çözülme" terimi hergünkülüğün olumsuz olarak değerlendirilmesini imler; bu olumsuz nitelik gündelik olmayan deneyimle yapılan kıyaslamayla iyice belirgin hale getirilir. Sosyoloji ise bunun tam tersini yapmaya kalkışır: gündelik olmayan şeyi günlük yaşama içkin bir kiplik olarak anlamaya çalışır. Bu girişimin ne derecede başarılı olduğunu daha sonra inceleyeceğiz. Burada önemli olan, sosyolojinin somut gerçeklik statüsünü buradaya ve şimdiye atfetmesi ve "zirve anlarını" bile kendi tarihsel sürekliliğine ve yasalarına tabi kılarak bu gerçeklik düzeyine indirmesidir. Bu bakış açısında, tek başınalık ancak beşeri varoluşun olumsuz bir kipliği olarak (dünyadan duyulan korku ve ondan kaçış olarak ya da, Mannheim'ın sözleriyle, "etrafındaki dünyayla uyum içerisinde olmayan"[11] bir bilinç olarak) anlaşılabilir, o da anlaşılabilirse tabii.

Sosyoloji, günlük yaşamı değerlendirirken, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da belirttiği görüşe yaklaşır gibi görünür. Heidegger beşeri varoluşun hergünkülüğünü kendisine başlangıç noktası olarak alır –Mannheim'ın beşeri komünal yaşamın hergünkülüğü ya da Heidegger'in "onlar" (*das Man*) dediği şey. Burada "varoluş (*Dasein*) kendisini en dolayımsız ve en yaygın bir biçimde ortaya koyar."[12] Komünal beşeri yaşam, yani tarihsel dünya kendi olmaya ilişkin bir koşuldur daha çok; öyle ki *"otantik Varlık-kişinin Benliği* öznenin istisnai bir koşuluna dayanmaz, bu koşul 'onlar'dan koparılıp uzaklaştırılmıştır; *o, daha çok, 'onlar'ın, temel bir varoluş biçimi olarak 'onlar'ın, varoluşsal bir değişime uğraması-*

*dır.*"[13] İnsan olmak ister istemez "dünyada olmak" demeye gelir.[14] Dolayısıyla bu temel felsefi öncülde *Dasein* tikel bir dünyadaki varoluş olarak anlaşılır. Heidegger'i Jaspers'e bağlayan şey onun "hergünkülükteki temel Varlık biçimine *Dasein*'den bir kopuş" demesidir. Otantiklik, yani "*Dasein*'in kendi olma potansiyeli", ancak ve ancak benlik kendisini o kaçınılmaz "'onlar'ın aleniliğinde kaybolma"[15] durumundan çekip kurtardığında mümkün hale gelir. Mannheim bu mülahazalardan hareketle ikili bir polemik geliştirir. Bir yanda "onlar"dan azade olma ve, bununla bağlantılı olarak, Heidegger'in "ölüme yönelik varlık"[16] deyimiyle, Jaspers'inse "sınır durumları" ifadesiyle çevrelediği otantik varoluşa erişme olasılığından kuşkuya kapılır. Mannheim böylelikle otantik olma-olmama kategorilerinin kabul edilebilirliğini sorgular ve onun yerine otantik olan-olmayan, gerçek olan-olmayan alternatiflerinin ötesine uzanan bir varoluş kavramını sahiplenir. Tüm bu kategoriler Mannheim'a bütünüyle keyfi kategoriler gibi gözükmektedir. Mannheim kişinin kendisi olmasının "onlar" olma karşısında niçin öncelik taşıması gerektiğine dair hiçbir sebep görmez. Bu türden bütün kategorilerin terk edildiği belirlenimsizlik, radikal bir görecelileştirme ve tarihselleştirmeden kaynaklanır. Sosyoloğu ilgilendiren şey "onlar" fenomeni değildir salt, aynı zamanda "bu 'onlar'ın nasıl vücut bulduğudur. (...) Filozofun sorularının bittiği yerde sosyolojik problem başlar."[17] Bu, aynı zamanda, "onlar" gibi bir şeyin geçmişte ve günümüzde her zaman söz konusu olmayabileceğini akıllara getirir. "Onun hükümranlık alanı zorlayıcı ve belirtik olduğu ölçüde tarihin akışını değiştirebilir"[18], ama ayrıca içerisinde "onlar"ın –yani bu bağlamda kamu olan varoluşa değgin bir yorumdur bu– daha yeni *keşfedildiği* fakat gerçekte *varolmayan* beşeri bir varoluş söz konusu olabilir. Sosyolog böylesi bir formel varoluş yapısı olarak "dünyada olmayı" değil, fakat içerisinde herhangi verili bir insanın yaşadığı spesifik/tarihsel belirlenimli dünyayı sorgular. Sosyolojinin bu şekilde sınırlandırılması zararsız gözü-

kür, onun yeterlik alanını yeniden tanımlamanın dışında başka bir şey yapılmamıştır sanki. Sosyoloji dünyayı beşeri varoluşun formel bir yapısı olarak değil, fakat onun kendi tikellikleri bağlamında soruşturulabileceğini iddia ettiği zaman ancak, felsefeye bir tehdit oluşturur. Bu da varlık'a ilişkin *ontolojik* bir anlayış olasılığını tartışmalı hale getirir. Dünyadaki beşeri varoluşun ontolojik yapıları, bunlar –açlık ve cinsellik gibi– hiç tartışmasız sabit kaldığı ölçüde, bizi ilgilendirmeyen/önemsiz şeylerin ta kendisidirler. Kendi varoluşumuzu anlama yönünde yaptığımız herhangi bir girişimde sürekli değişen ontik âleme gerisin geri fırlatılırız; bu âlem filozofların "kuramlarına" karşı *gerçek* gerçekliği temsil etmektedir. Nitekim Mannheim hiçbir zaman açıkça söylemese de ilkesel olarak gerçekliği düşünceden esirger.[19]

Zihinsel ya da düşünsel âlemdeki her şey ideoloji ya da ütopya olarak addedilir. Hem ideoloji hem de ütopya, "varlık'a aşkındır."[20] İkisi de "etrafındaki dünyayla uyum içerisinde olmayan" bir bilinçten doğar.[21] Sosyolojide ve onun bir bütünü yapısal öğelerine ayrıştırma tarzı kapsamında zihne duyulan bu apaçık *güvensizlik*, topluluğumuzda zihnin mahkûm olduğu o yersiz yurtsuzluktan kaynaklanır.[22] Bu yersiz yurtsuzluk ve görünürdeki köksüzlük ("toplumsal açıdan bağlantısız entelijensiya"[23]) her şeyi ta en başından şüpheli hale getirir. Sosyoloji zihnin kendisinden daha orijinal olan bir gerçeklik arayışmdadır; bütün düşünsel ürünler de onun ışığı altında yorumlanır ya da yapısal öğelerine ayrıştırılır. Yapısal ayrıştırma (*destructuring*) yıkım değil, daha çok, geçerlik yönündeki herhangi bir iddianın izini onun kaynaklandığı spesifik duruma değin sürmek anlamına gelir.

Mannheim'ın yapısal ayrıştırmaya yönelik girişimi psikanalizin –psikanaliz de daha orijinal bir gerçekliğe nüfuz ettiği iddiasındadır– bu tür bir girişiminden iki bakımdan farklıdır (psikanalizin ancak "kısmi" bir ideoloji olması, asla "total bir ideoloji" olmaması[24] olgusundan bağımsız olarak). Birincileyin, sosyolojide

zihinsel dünyanın duruma-bağlı geçerliliği bir dereceye kadar korunur. Buna karşılık, zihinsel ya da düşünsel âlemdeki her şeyi "bastırma" ya da "yüceltme" olarak gören psikanalizde bu âlemin artık hiçbir geçerliliği yoktur ve ketlenmemiş, yani yerli yerinde işleyen bir bilinçte bile asla gözükmez. İkincileyin –önemli olan da budur– psikanalizin onun uğruna kendini yapısal olarak ayrıştırdığı gerçeklik, anlamaya ve düşünceye bütünüyle yabancıdır. Psikanaliz, bilinçdışına doğru gerisin geri işlerken tarihdışının âlemine, insanların kontrolünde olmayan ve bu zamana kadar da hiç olmamış olan bu âleme nüfuz eder. Oysa sosyoloji, kendini yapısal olarak ayrıştırmayı tam da tarihsel açıdan, beşeri özgürlük âleminde eskiden ya da şimdi olanın açısından yapar. Fakat hem sosyoloji hem de psikanaliz beşeri bilimlerinkinden temelde farklı olan bir *anlama* tarzını teşvik eder: anladığı şeyi itibari olarak kıymetlendiren bir *doğrudan* anlama ya da doğrudan yüzleşme değildir bu, gerçekliğe ilişkin olarak hem sosyolojinin hem de felsefenin *daha orijinal* olduğunu düşündüğü dolambaçlı bir yoldur. Her iki disiplin de gerçekliğe tali ve yabancı kalan bir düşünce anlayışını paylaşır. Fakat psikanalizin "gerçekliği" düşünceye, sosyolojininkine kıyasla, çok daha yabancıdır; bu da anlama arayışının "kolektif özne"nin yolundan gitmesini ve dolayısıyla anlamanın da tarihsel ve toplumsal bir bağlama dayanmasını gerektirir.[25] Sosyoloji, kendi asal görevini tarihsel açıdan yapısal ayrıştırma olarak algılamakla tarihsel bir disiplin haline gelir.

Bu, iki sorun doğurur: birincisi, kendisinden bütün düşüncenin türediği gerçekliğe ve düşüncenin gerçeklikle ilişkisinde ne şekilde aşkın olduğuna dair felsefi sorun; ikincisi, tarih araştırmalarında yeterlik sorunu.

Düşünce nezdinde asal önem taşıyan gerçeklik, düşüncenin kaynaklandığı o yaşamsal zemin, "yaşamın somut işlemsel düzeni"dir; bu da "en iyi şekilde, onun dayandığı tikel ekonomik ve politik yapı vasıtasıyla anlaşılabilir ve karakterize edilebilir."[26] İlk

bakışta gözüken şudur: yaşamın o tikel işlemsel düzenini, yani bizi ilgilendiren gerçekliği damıtabileceğimiz ekonomik ve politik yapı heuristik bir ilkeden başka bir şey değildir. Burada can alıcı önem taşıyan şey, ekonomik ve politik yapıdan damıttığımız heuristik ilkedir; bunun gerçekliğe dair herhangi bir entelektüel pozisyondan daha güvenilir bir gösterge olmasıdır. Herhangi bir felsefi içgörünün varoluşa-bağlı olmasının kökenine bakmak, felsefe aleyhine hiçbir şey söylememekle kalmayacak, belki de onu destekleyen bir şeyler de söyleyecektir, bu kökenlere inme çabası felsefenin mutlak geçerlik yönündeki iddiasını görecelileştirse ve yapısını bozsa bile –felsefenin kendi anlamını terk etmeksizin vazgeçebileceği bir iddiadır bu. Mannheim "bilgilenme şansı"[27] doğuranın tam da bu varoluşa-bağlı olma durumu olduğunu, bir tek bu tür bilginin o evrensel addedilen içgörülerin boşluğundan ve muğlaklığından kaçabileceğini söyler.[28] Bu bilgi, kendi kökeninin izini varoluşa bağlı olma haline, kendi *spesifik* bağlılığına dek sürmek suretiyle kendi özgünlüğüne töz kazandırabilir. Bilgi kendi spesifik durumuyla yüzleştiğinde anlam meselesi su yüzüne çıkabilir, çıkacaktır. Hakikatin türeyişi, kendi içinde, kendi özgünlüğü ve "hakikiliği" hakkında hiçbir şey demez. (Nitekim *İdeoloji ve Ütopya*'da şöyle yazar: "...sadece belli bir kişisel yatkınlığın ya da belli bir grubun çıkarlarına dair belli bir yönelimin erişimine açık olan hakikatlerin ya da doğru sezgilerin söz konusu olması mümkündür." [s. 149]) Bu, ancak ve ancak, bildiğimiz tarihin "kökenlerini", yani Batı tarihinin kökenlerini *per se* kökenlerle eşitleyenler tarafından yalanlanabilir. Basit bir örnek bunun ne denli imkânsız olduğunu gösterecektir: Erken Yunanlar açısından kişinin kendisini düzyazıdan çok koşukla ifade etmesinin daha doğal bir şey olduğunu biliyoruz; fakat bugün bizim açımızdan bunu "daha özgün" bir pratik olarak görmek ve koşuğu düzyazıya tercih etmek aşırı derecede yapmacık bir tavır, özgün olanın tam tersini yapmak olacaktır. Bu örnek kökenin (orijinin) ve özgünlüğün (orijinalitenin) iki farklı şey olduğunu göstermek-

tedir. Her çağın kendi özgünlüğü vardır. Varoluşa-bağlılık bağlamında görecelileştirme; tarihsel anlayışın kendisi de, geleneğe bağlı olan ve geçmişi "varoluşa bağlı düşünme"nin henüz keşfedilmemiş olduğu bir çağa dek uzanan bir hakikat kavramıyla bağdaşık olduğu ölçüde ancak, görecelikle aynı şeydir – Mannheim da bunu vurgular.[29] Buna karşılık Mannheim'ın kullandığı *"ilişkisellik"* terimi, tarihsel anlayış sayesinde keşfedilen epistemolojik bir kavram sağlar; hakikatin ancak varoluşa-bağlı olarak zuhur edebileceğini öngören bir kavramdır bu. Fakat her düşünsel konumun bağlı olduğu varoluş, "iktisadi güç yapısı"ndan çıkarsanabilecek beşeri topluluğun toplumsal varoluşu olarak tanımlanır. Dolayısıyla da düşüncenin bağlı olduğu varoluşun, düşüncenin kökeninde bulunan gerçekliğin "kamusal varoluş" olduğu muhakkak addedilir. Bu önesürümün temeli şudur: ancak bu varoluş, "doğum ve ölüm gibi doğal sınırlamalar"ın aksine, tarihsel değişim yaşayabilir.[30] Bireyin kendi varlığını belirleyen şey onun bu kamusal varoluşla –buysa içinde yaşadığımız *dünya* olarak görülür– yüzleşmesidir. Bu yüzleşme sayesinde ancak, bireysel beşeri varoluş *tarihsel* bir varoluş haline gelir.[31] Ne ki, tarihsel dünyanın kendini en açık biçimde iktisadi alanda göstermesi, onun, anlam ve düşünceden en uzak olduğu yerde en tartışmasız bir şekilde kendisi olduğuna işaret eder. Dolayısıyla düşünce zorunlu olarak "gerçekliği aşar"; kendisi gerçeklik falan değildir –ya da en azından ikincil anlamda gerçekliktir. Düşünce mevcut iktisadi ve toplumsal gerçekliği bir şekilde tanıyabildiğinde ancak, gerçeklik mahiyeti taşıyabilir –toplumsal gerçeklikten bir devrim yönünde dürtüler türeterek de olsa. Sosyolojinin yapısal ayrıştırma misyonu düşüncenin yersiz yurtsuz olmasını, yani düşüncenin ona içkin olarak yabancı bir dünyada yaşamasını muhakkak addeder.[32] Düşünce bu yabancı dünyayı aşar ve kendi aşkın doğasına rağmen bu dünyaya uygulanacak olursa *ideoloji* ya da *ütopyaya* dönüşür.

Bu düşünce hattını daha ileri noktalara taşımak bizi şu sonuca ulaştıracaktır: Bütün düşüncenin ya ideolojik ya da ütopik diye algılanmasının temelinde "düşüncenin" ancak ve ancak bilincin, içine yerleştirildiği ve anlamlı kılmaya çalıştığı toplumsal durumla uyuşmadığı yerde varolabileceği yolundaki kanaat vardır. Bilinç ve düşünce, "gerçeklikten –ki bunlar bu gerçeklik ortamında işlerler– ne daha çoğunu ne de daha azını içerdiği" takdirde "doğrudur".[33] Ne ki bu uyuşma alanında, düşüncenin aşkın olma olasılığı henüz keşfedilmemiştir. Bu anlamda düşünce, ancak ve ancak gerçeklik, onunla yüzleşen spesifik bilinç açısından sorgulanabilir hale geldiğinde ve gerçekliğin ne olduğu sorusu asıl gerçekliğin doğasına yönelik bir soruşturma haline geldiğinde ortaya çıkar. Böylesi bir bilinç, demek ki, "verili bir pratik durumda, insanın o tarihsel evrede kendisini ayarlamasını engelleyen kavramlar ile kategorileri ciddiye alıp kullandığı takdirde, yanlış bir bilinçtir."[34] Her ideoloji "yanlış bir bilinçten", genellikle de "demode kategoriler" içerisinde düşünen kişinin yanlış bilincinden kaynaklanır.[35] Bir başka deyişle ideoloji, söz konusu bireyin hâlâ bağlı olduğu ve yıldızının barışmadığı yeni bir dünya durumuyla mücadele etmek için kullandığı geçmiş bir toplumsal duruma mutlak bir otorite bahşeder. Dolayısıyla yapısal ayrıştırma, "kendimizi artık özdeşleştirmediğimiz"[36] demode fikirlere karşı uygulanabilir ancak. Oysa ütopik bir bilinç, "belli bir zamanda hüküm süren düzeni", savunduğu yeni bir düzen uğruna, "ya kısmen ya da bütünüyle sarsma"[37] eğiliminde olan bilinçtir. Ütopyayı ideolojiden "gerçeklikle ilintili olma" ölçütünü uygulayarak ayırt ederiz.[38] Ütopya gibi düşüncenin gerçeklik karşısındaki aşkınlığı da kendisini gerçekliğe tahvil etmeye çalışır ve dolayısıyla onun üzerinde belli bir iktidar kurar (düşünce herhangi bir spesifik gerçekliğin ötesine uzansa bile). Öte yandan ideoloji açısından geçmiş bir dünya aşkın bir dünyadır; çünkü ideoloji, tam da doğası gereği, kendisini gerçekliğe tahvil etmeye çalışmaz (örneğin, Romantiklerin ortaçağları idealize etmesi); da-

ha en başında, kategorik olarak aşkın/ötedünyaya ait bir dünya (örneğin, Hıristiyan dini) koyutlar ve dolayısıyla varolduğu haliyle dünyaya duyulan her türlü ilgiden feragat eder. Ütopyanın arzusu gerçekliği etkilemektir, bu da onu ideolojiden ayıran şeydir. Ütopya yeni bir gerçeklik yaratır ve dolayısıyla iktidarın kaynağı olur. Düşünce ancak ütopya olarak gerçeklikle yüzleşebilir, bizatihi kendisinin yarattığı farklı bir gerçeklikle sıkı sıkıya bağlantılı olan bir gerçekliktir bu. Nitekim sosyoloji böylesi bir gerçeklikle değil, fakat *düşünce üzerinde güç uygulayan gerçeklik* ile ilgidir. Gerçeklik düşünce üzerinde güç uygular; çünkü düşünce, kendi kökeninde, gerçekliğe yabancıdır (kendisini belirleyen fiili dünyayı *unutan* ideoloji örneğinde olduğu gibi). Böylelikle düşünce kendisini ilkin neyin düşünce yaptığını ve örtük olarak neye bağlı kaldığını unutur. Sosyoloji düşüncenin determinantlarını açığa çıkarır (böylesi bir çabaya düşünce ilgi göstermez) ve aynı zamanda da düşüncenin mutlak olana duyduğu tutkunun düpedüz koşulsal olanın unutulması ve bunun teslim edilmemesi olduğunu öne sürer. (Hem ideoloji hem de ütopya mutlağın peşindedir, ütopya da akıllarda uyandırdığı dünyanın mutlaklığına inanır. Dolayısıyla her iki düşünce biçimi de yapısal öğelerine ayrıştırılabilir.) Sosyoloji "anahtar bilim" olma iddiasındadır;[39] çünkü bir tek o, düşüncenin determinantlarını açığa çıkarma yeterliğindedir.

Fakat bugün radikal determinasyona yönelik bu girişim "çözülemezlik alanlarıyla"[40] karşılaşmaktadır. Düşünce özgürlüğünün bakiyesi olarak kalan şeyler "metafizik, ontolojik değer yargıları"dır; hiçbir ideolojik yapısal ayrıştırma girişimi bunları gerçek anlamda dağıtamaz ve ekonomik sistemin mevcut durumuna dair hiçbir analiz gerçekte onların yerini alamaz. "Artan bilgi" ancak bu tür yargıların oluşumunu erteleyebilir.[41] Geriye kalan bir diğer şey tarih ötesi "esrik (*ecstatic*) boyut"tur, bu boyut "tarihte ve toplumsal deneyimde anlam yaratımına sabit bir uyarıcı olarak varolur." Mannheim "tarihin sürekli olarak bu boyuttan

da yüzgeri ettiğini" kabul eder. Hem "ertelenmiş metafizik değer yargısı" hem de esrik boyut (Mannheim nihayet bunu tanıma noktasına gelir) sosyoloji sayesinde bilebileceğimiz şeylerin dış sınırlarında varolur. Bu marjinal statü onlara kendi özgün karakterini verir. Sosyoloji anahtar bilim olma iddiası taşıdığı için bu zar zor seçilebilen sınır çizgisi faktörleri özel bir statü kazanır. Sosyoloji tarih boyunca bizim kullanımımıza açık olmuş bütün gerçeklik yorumlarının yapısını bozduktan sonra ancak, onlarla hesaplaşma iddiasında bulunur. Çünkü sosyoloji, düşüncenin (ideoloji ile ütopyanın) doğası gereği dünyada kendi evinde olmadığını, özgürlük tarafından üretilen düşüncenin ancak *tarihsel komünal yaşamın dışında* varolabileceğini kabul eder. Bu bizi tuhaf bir sonuca götürür; ne ki sadece yüzeyde paradoksal olan bir sonuçtur bu: Düşünce, somut gerçeklikten bütünüyle kopmuş kendi tarihdışı bağlamında ("esrik boyut") otantik olarak varolur. Tarihe ait ve araştırmayla erişilebilir olan düşüncenin etkisidir bu olsa olsa. Düşünce, kendi temel ilişkisizliği içerisinde, ancak olumsuz ve kasıtlı olarak muğlak terimlerle ("bir bakıma", "deyim uygunsa", "beşeri varoluş bundan daha fazlasıdır" gibi) karakterize edilebilir.

Düşünce, kendi bilinemez müellifliğinde, ancak negatifler açısından tanımlanabilir ve dolayısıyla o, negatif teolojinin Tanrısı yarattığı somut dünya karşısında nasıl duruyor ve onun varoluşu bu somut dünyadan ancak ve ancak onu tanımlayan negatif ifadelerden (onu şöyle şöyle biri olarak tanımlayan ifadelerden) çıkarsanabiliyorsa, somut bir biçimde deneyimlenen ve sorgulanabilir olan beşeri toplulukla aynı ilişki içerisinde durur. Gerçekten de negatif teolojiyle olan bu paralellik, gerçek dünyanın tanıklığında negatif teolojinin ancak Tanrı'nın *varoluşunu* (doğası gereği, insanların deneyimleyebileceği şeylerin dışsal sınırlarında yatan bir varoluştur bu) çıkarsayabildiğini de düşünecek olursak, daha da ileri götürülebilir. Benzer şekilde beşeri özgürlük ve onunla birlikte düşünce özgürlüğü, sosyoloji açısından, beşeri an-

layış âlemi içerisinde mitik bir sınır fenomeni haline gelir. Böylelikle beşeri düşünce beşeri dünyanın kendisini aşar, hatta sosyolojinin başlangıçta düşündüğünden çok daha büyük ölçüde beşeri dünyayı aşar. Zira sosyolojik araştırmanın (Mannheim'm uygulamaya koyduğu haliyle) başlangıcında düşünce *kendini* gerçekliği aşan bir şey olarak *görmüş olsa* bile, sosyolog bunu sürekli değişen bir gerçeklikten köklenen bir şey olarak görmüştür. Dolayısıyla, düşüncenin mutlaklık iddiasıyla kendisine mal ettiği aşkınlığı, sosyoloji, "Olan (*What is*)" tarafından koşullanan bir şey olarak yorumlamak suretiyle yapısal öğelerine ayrıştırmaya kalkıştı. Sosyolojinin burada öne sürdüğü sav şuydu: beşeri varoluş, gerçekliğe artık katlanamadığında ve kendisini artık onun içerisinde konumlandıramadığında ancak, gerçekliği düşünce yoluyla aşmıştır (bilincin artık kabul edilebilir bulmadığı bir gerçeklikten kaçış olarak düşünce: yanlış bilinç). Çünkü sosyoloji, düşüncenin aşkınlığını *kaçış* olarak yorumladığı için beşeri varoluşun belli olanaklarının hakkını veremez ve sadece onların maskesini düşürmeye muktedir gözükür, yapısal ayrıştırma sosyolojinin ummadığı kalıntılar bırakır ve düşüncenin hak iddiasında bulunabileceğinden çok daha radikal bir aşkınlık yüklemiştir ona. Düşüncenin olası önceliğini sezinlemedeki bu başarısızlıktan, yani kendini yapısal olarak ayrıştırmaktan (buysa başlangıçtan itibaren kendi yeterliğinin sınırlarını tanımlamaz –bunu anlamlı bir şekilde yapamaz, çünkü yapısal öğelerine ayrıştırılamayacak olan şeylerle ancak ve ancak yapısal ayrıştırma sürecinde karşılaşabilir) şöylesine tuhaf bir sonuç çıkar: düşünce neticede son kalıntı olarak kalır fakat aşkın ve tarihdışı olur, çünkü tarihin gerçekliği onda düşünceye yer olmayacak şekilde anlaşılır.

Bu suretle sosyoloji, felsefe açısından hiçbir şekilde bu belirlenimsizlik ve negativite durumu içerisinde kalmaya mahkûm görülmeyen bir fenomeni, açıklanamaz ve aydınlığa kavuşturulamaz bir şey olarak deklare eder. "Esriklik boyutu", nihayetinde felsefenin hakkında söyleyeceği çok sözü olduğu beşeri varoluşla

özdeştir; "varoluş"la Kierkagaard'ın terimi kullandığı anlamda özdeştir. Aşkınlığı yadsımak ve evrensel bir yapısal ayrıştırmaya girişmek için başlangıçta gerekli olan cesaret ve erdem, sosyolojiyi, yapısal öğelerine ayrıştırılması olası olmayan bir kalıntının kaldığını itiraf etmeye, yapısal olarak ayrıştırılamaz olan şeyleri aşkınlığa eşitlemeye ve felsefenin sağlam nedenlerden dolayı hiçbir şekilde aşkın görmediği fenomenleri indergenemezlik alanına havale etmeye zorlar.

Ne ki sosyolojinin düşünceye yönelik içkin *güvensizliği* düşünceyi bir başka şekilde de bertaraf eder. Bu güvensizlik bir yandan düşünceyi mutlak aşkınlığa zorlar, bir yandan da onu "kolektif bir özne" düzeyine indirger –bu kolektif özne tarihin gerçek vasıtası olarak görülür. Benim görüşüme göre bu "kolektif özne" düşünceye kıyasla *tarihten* görece *daha fazla uzaktadır.* Birey, kolektif özne altında sınıflandırıldığı ve bu öznenin oluşmasına yardım ettiği ölçüde varolmaz salt, fakat aynı zamanda kendisini ait olduğu toplumsal dünyayla bağdaşık bulmadığı zaman görünür hale gelen *kolektif özneden uzakta da* varolur –belki de bu, tarih üzerinde etkili olan bir ömür sürmüş bireyler için özellikle geçerlidir. Bu uzaklıkta, bireyin içerisine doğmuş olduğu tarihsel dünya ona değişmez bir şey olarak değil, bu bağımsız perspektiften, değişen ve değişmesi olası bir şey olarak gözükür. Mannheim kamusal varoluştan bu özgürleşmeyi –dünyayı değişebilir bir yer olarak gören bir özgürlüktür bu– "ütopik bilinç" diye adlandırır. Bu bilinci analiz ederken şu örtük öncülün kılavuzluğunda yol alır: Bilincin tuhaf kaçtığı belli bir kamusal varoluştan ötürü ancak, bu kamusal varoluşu değiştirme iradesi doğar; bu iradeyle birlikte de dünyadan görece özgürleşilir. Kopuşun kendisi bile verili dünyadan türeyen bir şey olarak anlaşılır. Böylelikle *bir şeyden özgürleşmenin* temelini oluşturan deneyim *bir şeye bağlılıktan* yükselir. *Tek başınalık* beşeri yaşamın olumlu ve sahici bir olasılığı olarak görülmez asla. Felsefeye aykırı olarak şu noktayı vurgulamak da aynı şekilde doğrudur: komünal yaşamdan mutlak ko-

puş sahiciliğin bir önkoşulu değildir, ama yine de yaşamda sahiciliğin yalnızca komünal yaşama kök salmış olmaktan zuhur ettiğini ve gerçeklikten (ideolojiden) biricik kaçış yolunun ya da geleceğe (ütopyaya) kaçışın biricik yolunun tek başınalık olduğunu ve her iki durumun da olumsuz addedildiğini söylemek pek de doğru bir yaklaşım olmaz (gerçi Mannheim bunu açıkça belirtmez, sadece ima eder).

O halde Mannheim'ın aşkınlık kiplerine, yani ideoloji ve ütopyaya uyguladığı "gerçeklikle ilişkililik" ölçütü de her zaman yeterli değildir. Aşkınlık, ütopik olmaksızın dünyaya hayır demenin *olumlu* bir yolu olabilir. Hıristiyanlığın kardeşçe sevgisi bir örnektir. Mannheim bu sevgiyi, *homo religiosus* bunu ancak mutlak aşkınlık içerisinde gerçekleştirebileceğini düşünürse ideoloji olarak, *homo religiosus* Tanrı devletini yeryüzünde hayata geçirmek isterse ütopya olarak yorumlayacaktır. Fakat bir üçüncü olasılık daha vardır. Keyfi/özel bir durum değil, erken dönem Hıristiyanlıktaki kardeşçe sevgi kavramı açısından canalıcı önem taşıyan bu olasılıktır bu. Dünyada yaşayıp, kendini yeryüzünde gerçekleştirilebilir bir şey olarak görmeyen bir aşkınlık tarafından yönlendirilme olasılığı (eskatolojik bilinç)... Dünyadan bu uzaklaşma dünyayı değiştirme yönünde hiçbir iradi tutuma yol açmaz, fakat aynı zamanda bu, dünyadan, yani tarihsel açıdan belli bir biçimde yapılandırılmış ve tarihselliği mutlak bir şey olarak görülen bir dünyadan kaçışı temsil etmez. Örnekse, Assisili Aziz Francis dünyada *sanki dünya mevcut değilmiş gibi yaşamış* ve bunu kendi somut yaşammda "sanki-o-*mevcut*-değilmiş" gibi *gerçekleştirmiştir.*

Sosyoloji burada her zaman şöyle bir itirazda bulunur: Bir şeyi "ideolojik" diye mülahaza etmek, düşüncenin kendi varoluşunun ideolojik doğasının farkında olmadığını gösterir tam da. Dolayısıyla düşüncenin kendine ilişkin kavrayışı sosyolojik mülahaza açısından düpedüz *maddi* bir şeydir ve yorumcuya doğrudan sunabileceği hiçbir şey yoktur. Fakat düşüncenin bu *kendine iliş-*

*kin kavrayışının* bu şekilde göz ardı edilip edilemeyeceği elbette tartışmaya açık bir konudur. Öz-yorumlamanın bizatihi kendisinin, kendi düşünsel bağlamında, kendimizi anlamanın yeni bir şey yarattığı, bizi kendimizin ne olduğuna ilişkin kavrayışımıza uyarladığı sürecin bir parçası olması mümkündür. Bütün düşünme ediminde içkin olan aşkınlık, kopuş ve uzaklık olmaksızın anlaşılamaz. Ne ki her zihinsel edimin temelinde yatan bir olgu olan kopuş, değişik şekillerde yorumlanabilir. Bu yorum, en azından her zaman, olguya (ideoloji eleştirmenlerinin sahip olduğu gibi ideolojik bir üstyapıya) basitçe eklenen bir şey değildir. Bu yorum, olguyu anlaşılabilir kılan ve sonuçta onun tarihsel dünyaya bir etkide bulunmasını sağlayan şeydir. Kısacası, ancak özgül "ideolojiler" "tarih"e girmektedir.

Max Weber "Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu" adlı makalesinde[43] spesifik bir kamusal düzenin (kapitalizmin) spesifik bir tek başınalık türünden ve onun öz-kavrayışından (Protestanlık) nasıl zuhur ettiğini tanıtladı. Dünyanın evsahipliği yapmadığı orijinal bir dinsel bağ gündelik yaşam dünyasını yeniden yaratıyordu (bu gündelik yaşamda gerçekte bireye, kendi biricikliği içerisinde, artık herhangi bir yer yoktur). *Chiliastik* (binyılcı) hareketin[44] aksine bu dinsel bağlılık bunu ütopik bir bilince dayanarak yapmaz, fakat dünyayla-barışık-olmak-zorunda olsa da temel bir dünyada-varolmama durumunun *dışavurumu* olarak yapar bunu. Dünya burada esas itibariyle olumsuz bir dünya olarak anlaşılmaktadır; böylesi bir dünyada kişinin biricik rolü görevini yapmaktır; dünya da gerçeklikte bu şekilde olmak zorundadır çünkü başka türlü, insan üzerindeki hak iddialarını yeniden öne süremez. Ancak ve ancak dinsel bağın yitirilmesinden sonradır ki kamusal düzen öylesine güçlü bir hale gelir ki, tek başınalık ancak dünyadan kaçış biçiminde mümkün olur. Bu işlem de bu kendi kendini yaratan dünyanın ekonomi ve toplum olarak tanımlanmasını gerekli kılar: yaratılması esnasında bu form içerisinde varolmayan bir dünyadır bu. Bugün belki de bu kamusal

düzenin öylesine insafına terk edilmiş durumdayız ki kopuşa ilişkin kendi olanaklarımız bile, ancak ve ancak ondan özgürleşme olarak tanımlanabilir. Ne ki bu, kamusal düzenin her zaman öncelikli olması gerektiği anlamına gelmez. "Ekonomik iktidar yapısı" onu yaratan zihnin bu dünyaya artık yabancı kalmasını sağlayacak şekilde ezici bir ağırlık kazandığı takdirde ancak,[45] düşüncenin ideoloji ya da ütopya diye anlaşılması müm-kün olur.

Öyleyse sosyoloji tarihsel bir momente bağlıdır: bu tarihsel moment olmaksızın sosyolojinin varlık kazanması söz konusu olamazdı (zihne dair temellendirilmiş bir güvensizliğin onun yurtsuzluğu sonucunda uyandırılmış olduğu bir moment). Sosyoloji tarihsel bir disiplin olarak ancak kendi tarihsel yeterliğinin verili sınırları içerisinde faaliyette bulunabilir. Zihinsel yaşamın onu ideoloji ya da ütopyaya indirgemek açısından yorumlanması, ancak ekonomik bileşen, yaşamda büyük bir hakimiyet kurduğu zaman temellendirilmiş olur: öyle ki düşünce, gerçekte, "ideolojik üstyapı" haline gelebilir ve gelmelidir de. Gerçeklikte "ekonomik iktidar yapısı"nın önceliği kendi özgün tarihine sahiptir ve modern düşünce tarihinin bir parçasıdır. Mannheim'a göre, "komünal öğenin hüküm sürdüğü pre-kapitalist kökenli gruplar gelenekler ya da ortak duygular sayesinde bir arada tutulabilir. Böyle bir grupta kuramsal düşünüm bütünüyle ikincil bir öneme sahiptir. Öte yandan, topluluk yaşamının bu tür organik bağlarıyla birbirine kenetlenmemiş, toplumsal-ekonomik sistem içerisinde benzer pozisyonları işgal eden gruplarda derinlikli kuramlar oluşturma çabası grup birlikteliğini sağlamanın önkoşuludur."[46] İnsanlar topluluktaki varoluşlarını artık verili bir şey olarak görmediklerinde, fakat ekonomik ilerleme sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak gördüklerinde ancak, birey kendini birdenbire bütünüyle farklı bir topluluğa ait bulur: ideolojinin kişinin kendi pozisyonunu başkalarının pozisyonuna karşı haklılaştırmasından türetmesi gibi. *Anlam* sorunu ancak bir noktada or-

taya çıkar: kişinin kendi durumunun sorgulanamaz oluşundan doğan bir sorundur bu. Bireyin dünyadaki yeri gelenek tarafından değil, ekonomik statü tarafından belirlendiğinde ancak, o birey yurtsuz bir insan olur. Ve ancak bu yurtsuzluk içerisinde onun pozisyonunun doğruluğu ve anlamı ortaya çıkabilir. Ne ki bu anlam sorunu kapitalizmden daha eskidir çünkü onun kökeni insanın dünyadaki güvencesizliğine ilişkin olarak daha önce yaşadığı bir deneyime, Hıristiyanlığa dek uzanır. İdeoloji kavramı, daha doğrusu ideolojik düşünme olgusu, olumlu bir faktöre, anlam sorununa işaret eder. Bu sorunun ekonomik yaşamın "daha orijinal" gerçekliğine indirgenmesi, ancak dünyanın ve beşeri yaşamın esas itibariyle ekonomik faktörler tarafından belirlendiğinde ve zihinsel yaşamın bağlı olduğu gerçekliğin temelde düşünce ile anlama yabancı hale geldiğinde mümkün olur. Başlangıçta bu durum sosyolojide görülen bir şey olmadı, zira o en başından beri gerçekliğin psikanalitik kavrayışında yer aldı. Mannheim'ın sosyolojik soruşturmanın toplumsal ve tarihsel yeriyle ilgisi sorusunu ortaya koymadan önce ilkin sosyolojik analizlerin tarihsel açıdan meşru olduğu varoluşsal durumu araştırmak zorundayız.

## NOTLAR

1. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn: Verlag Fr. Cohen, 1929, bundan böyle *Ideologie* olarak anılacak.

2. *Geist, Geistigkeit* ve *das Geistige* bu makalenin anahtar terimleridir. Bunlar "tin" ya da "tinselliği" imleyen, herhangi bir dinsel ya da doğaüstü anlam değil fakat "insanın total zihinsel yaşamının toplamını" anlatan terimlerdir ve burada bağlama göre kimileyin "zihin", kimileyin "anlak", kimileyin de "düşünsel etkinlik" olarak çevrilmiştir (İngilizceye çevirenlerin notu).

3. Mannheim'ın *Destruktion*'u ("yapısal ayrıştırma") ideolojik ya da ütopik önermeleri parçalarına ayırarak onların spesifik sosyolojik durumlardaki kökenlerini açığa çıkarmayı anlatan bir terimdir (İngilizceye çevirenlerin notu).

4. Mannheim, *a.g.e.*, 54.

5. *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zurich, 1928*, Tubingen. Mohr, 1929, 80; bundan böyle *Verhandlungen* olarak anılacak.

6. Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin: Malik, 1923.

7. *Verhandlungen*, 45.

8. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle. Niemeyer, 1927, 6 ve sonraki sayfalar; bundan böyle *Sein und Zeit* olarak anılacak.

9. *Ideologie*, 8.

10. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1925, 229 ve sonraki sayfalar.

11. *Ideologie*, 169. Ayrıca sayfa 52'yle karşılaştırınız.

12. *Sein und Zeit*, 117.

13. *A.g.e.*, 130. Ayrıca sayfa 43 ve 175'le karşılaştırınız.

14. *A.g.e.*, sayfa 52 ve sonrası.

15. *A.g.e.*, 175.

16. *A.g.e.*, sayfa 260 ve sonrası.

17. *Verhandlungen*, 46.

18. *Sein und Zeit*, 129.

19. Max Scheler'in "düşüncenin güçsüzlüğü" ifadesiyle karşılaştırın. "Probleme einer Soziologie des Wissens", *Die Wissensformen und die Gesellschaft* içinde, Leipzig: Der neue Geist Verlag, 1926.

20. *Ideologie*, 169.

21. *A.g.e.*

22. *A.g.e.*, 128.

23. *A.g.e.*, 123.

24. *A.g.e.*, sayfa 9 ve sonrası.

25. *A.g.e.*, 8.

26. *A.g.e.*, 171.

27. *A.g.e.*, 35.

28. *A.g.e.*, 41.

29. *A.g.e.*, 33.

30. *A.g.e.*, 167.

31. *A.g.e.*, 141.

32. *A.g.e.*, 128. Mannheim, açıkça, günümüz dünyasında düşüncenin yurtsuzluğu hakkında konuşmaktadır.

33. *A.g.e.*, 54.

34. *A.g.e.*, 51.

35. *A.g.e.*, 53.

36. *A.g.e.*, 43, dipnot 1.

37. *A.g.e.*, 169.

38. *A.g.e.*, 29.

39. *A.g.e.*, 233.

40. *A.g.e.*, 163.

41. *A.g.e.*, 165, 43.

42. *A.g.e.*, 47.

43. Max Weber, *Religionssoziologie*, cilt I, Tübingen: Mohr, 1921.

44. *Ideologie*, 191. Mannheim'ın görüşüne göre, bilinçli olarak belli toplumsal sınıfların yanında saf tutan düşüncenin ilk örneği *chiliastik* hareket içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak bu momentten sonradır ki Mannheim'ın kastettiği anlamda ütopya diye bir şeyin varlığı söz konusu olabilir.

45. Toplumsal sınıfla hiç de bağlantılı gözükmeyen günümüz düşüncesinin yurtsuzluğu konusunda bkz. *Ideologie*, sayfa 123 ve sonrası.

46. *A.g.e.*, s. 93-94.

# SOREN KIERKEGAARD*

Yetmiş beş yıl önce Kierkegaard Kopenhag'daki bir hastanede kırk üç yaşında yalnızlık içinde öldü. Ömrü boyunca adı pek de iyi anılmadı. Kişisel tuhaflıkları ve yaşam tarzı onu halkın gözünde skandal vesilesi haline getirmişti. Düşünürün etkisi ancak ölümünden uzun süre sonra kendisini hissettirmeye başladı. Onun Almanya'da kavuştuğu ünün bir tarihçesini yazacak olsak ancak son on beş yıllık dönemi göz önüne almak durumunda kalırız; fakat o yıllarda Kierkegaard'ın ünü şaşırtıcı bir hızla yayılmaktaydı. Bu ün, kendi zamanında çok yanlış bir şekilde ihmal edilen büyük bir insanın keşfinden ve bir hakkın gecikmiş tesliminden daha fazlasına dayanmaktadır. Kierkegaard çağdaş bir sesle konuşur; kendisini tarihsel ilgiden dolayı değil fakat büyük ölçüde kişisel nedenlerden ötürü okuyan bir kuşağın bütünü adına konuşur: *mea res agitur.*

Yirmi beş yıl gibi kısa sayılabilecek bir süre öncesine değin – ölümünden elli yıl sonra– Kierkegaard Almanya'da hemen hemen hiç tanınmıyordu. Bunun bir nedeni, Christoph Schrempf'in 1880'lerin sonu gibi erken bir tarihte dikkatleri Kierkegaard'ın önemine çekmiş olmasına rağmen, bütün eserlerinin Almancaya çevrilmemiş olmasıdır. Çok daha önemli bir nedense Alman-

* Almanca olarak *Frankfurter Zeitung*'da yayımlanmıştır (No. 75-76, 29 Ocak 1932). İngilizce çeviri Robert ve Rita Kimber'a aittir.

ya'daki düşünsel ve kültürel iklimin ona kucak açmamış olmasıdır. Beşeri disiplinlerin her birinin dünyaya sunduğu o yekpare öz-güven cephesinde Kierkegaard'ın tedirgin edici mesajının sıyrılıp bu kendinden memnun olma halini tahrip etmeye başlayabileceği en küçük bir yarık yoktu. Savaş sonrası dönemde demode düşünsel yapıları yıkma yönünde bir arzunun uyanmasıyla birlikte ancak, Almanya Kierkegaardçı düşüncenin kök salabileceği bir zemin sunacaktır. Nietzsche ve mahut yaşam felsefesi (*Lebensphilosophie*), Bergson, Dilthey ve Simmel; Kierkegaard'ın Almanya yolunun taşlarını döşemişti. Sistematik felsefe Nietzsche'de, ilk defa olmak üzere, kendi temel ilkelerinin tehdit altında olduğuna tanık oldu; çünkü Nietzsche'nin eski psikolojik sayıltıları yıkması, filozofları felsefe yapmaya güdüleyen felsefe dışı, psişik ve yaşam dolu enerjileri açığa çıkardı. Bir filozofun felsefeye olan bu isyanı felsefeyle meşgul olma durumunu netleştirdi ve felsefe yapmanın felsefe olduğunda ısrar etti. Bu, bireyin öznelliğinin kurtuluşu anlamına geliyordu. Bununla paralel bir gelişmede, deneyim felsefesi (*Erlebnisphilosophie*) somut nesneleri genelleştirilmiş bir perspektiften değil fakat "deneyim" temelinde kavramaya çalışıyordu. Bu da nesnenin genel bir kategoriye yerleştirilmesinden çok kişisel olarak kavranmasını gerektiriyordu. Buradaki canalıcı nokta metodolojik yenilik değil, o zamana dek felsefenin gözünün önünde belirmemiş ya da felsefe için gölge bir türev varlık olmuş dünyanın ve beşeri yaşamın boyutlarını serilmemesidir.

Dolayısıyla Almanya hazırlıklı görünüyordu –varoluşu Hıristiyanlık tarafından şekillenmiş bir adam olan Kierkegaard için mi? Felsefedeki isyanın Hıristiyanlıkla ne ilgisi vardı? Kierkegaard'ın ününün geciken patlayışı, onun şaşmaz Hıristiyan pozisyonu üzerine daha fazla düşündüğümüzde ve onu bu perspektiften anlamaya çalıştığımızda daha bir şaşırtıcı olur. Felsefe ile Hıristiyanlık arasındaki bu kırılgan bağ Kierkegaard'ın Hegel'le girdiği polemik sonucu belli bir ağırlık kazanır; buysa spesifik bir

filozofa yönelik bir eleştiri olmaktan çok, bu tür bir felsefenin reddidir. Kierkegaard'ın görüşüne göre felsefe kendi sistematiği içerisine öylesine hapsolur ki felsefeyle meşgul olan öznenin edimsel benliğini unutur ve gözden yitirir: "birey"e onun somut "varoluşu" içerisinde asla değmez. Hegel gerçekte tam da bu bireyi ve onun yaşamını önemsizleştirir; Kierkegaard'a göreyse bunlar başat ilgi konularıdır. Bu önemsizleştirmenin nedeni Hegel'in diyalektiği ile sentezinin bireye, onun spesifik varoluşu içerisinde hitap etmemesinden, bireyselliği ve özgüllüğü birer soyutlama olarak almasındandır. Kierkegaard, Hegel'in tez-antitez-sentez doktrinine karşı, Hıristiyan varoluşunun temel paradoksal durumunu koyar: birey olmak –kişi Tanrı'nın (ya da ölümün) önünde tek başına durduğu ölçüde– ve yine de artık bir benliğe sahip olmamak –birey olarak bu benlik Tanrı'nın huzurunda (eğer onun varlığı yadsınacaksa) hiçbir şey olduğu ölçüde. Kierkegaard'a göre bu paradoks beşeri varoluşun temel yapısıdır. Hegel'de tez-antitez paradoksu daha yüksek bir sentez düzleminde "giderilir". Böyle olmakla o, varlıkta –Kierkegaard buna "varoluş" der– içkin çözümsüz paradoks değil, içerisine beşeri yaşamın –Kierkegaard'ın görüşüne göre– kök saldığı paradokstur. Kierkegaard her zaman sadece kendinden söz eder. Hegel'se kendi sisteminin temsilcisi olarak konuşur sadece. Kierkegaard da bir bakıma genel konuşur, ama onun genel ifadeleri birer genelleştirme değildir. O, daha çok, "tekil insan için geçerli olmasından dolayı herkes için de geçerli olan genelliklerle" konuşur, çünkü herkes bir bireydir. Kierkegaard'ın görüşüne göre Hegel tarihi mantıksal olarak kavranabilir ardışık olaylar dizisi ve kaçınılmaz bir gidişatı izleyen bir süreç olarak yorumladığında somut gerçekliği, olumsallığı ve dolayısıyla bireyi olumsuzlar. Hegel'e karşı yürütülen bu polemik her bir felsefi sisteme karşı yürütülen bir polemiktir.

Durum bugün şudur: Çok çeşitli ve heterojen düşünce okulları başlıca otoritelerden biri olarak Kierkegaard'a dayanmaktadır;

hepsi de o muğlak radikal kuşkuculuk zemininde birleşmektedir; sanki bu silik, artık neredeyse anlamsızlaşmış "radikal kuşkuculuk" terimini kişinin kendi varoluşuna yönelik ümitsiz bir tutumu ve gene kişinin bilimsel ya da akademik alanına ilişkin temel ilkeleri betimlemek için kullanabilmek hâlâ mümkünmüş gibi.

Birbirinden çok farklı kampların en kararlı savunucularının büyük bölümü Kierkegaard'ın o temel "seçim" kavramını paylaşırlar; bu kavram bu arada bir bakıma soyut bir niteliğe de bürünmüştür. Ne ki hem Protestan hem de Katolik kampının Kierkagaard'ın otoritesine başvurmasının bir başka nedeni daha vardır. Bu neden Kierkegaard'ın özgül, öznel karakterinde değil, onun dindar bir varlık olarak yaşadığı ve yaşamak zorunda kaldığı ortamda yatmaktadır. Kierkegaard bizim dünyamıza çok benzer bir şekilde kurulmuş bir dünyada, yani Aydınlanmadan kaynaklanan bütünüyle sekülerleşmiş bir dünyada yaşayan ilk düşünürdü. Koşulsuz bir dinsel yaşam (örnekse, tam da Schleiermacher'in* yaşamadığı türden bir yaşamdır bu), girdiği polemikte, bizim bugün yaşadığımız dünyanın hemen hemen aynısıyla uğraşmak zorundaydı. Aziz Paul'den Luther'e Hıristiyanlar kendilerini dünyeviliğe ve varoluşun sekülerleşmesine karşı savunsalar da, bu "kötücül" dünya bizim gerçekte içinde bulunduğumuz dünyadan temelde farklı olan bir dünyaydı. Dinsel varoluş gibi bir şey, modern dünyada mümkün olabildiği ölçüde, kendi atası olarak Kierkegaard'a yüzünü çevirmek zorunda kalır. Protestanlık ile Katoliklik arasındaki farklılıklar, aynı dünyadaki kendi kendine yeten ateist dünya ile dinsel bir varoluş arasında açılan o derin uçurumla kıyaslandığında silik kalır. Böylesi bir dünyada radikal dindar olmak, kişinin Tanrı önünde yalnız olmasına benzer anlamda değil salt, aynı zamanda başka hiç kimsenin Tanrı'nın önünde olmaması anlamında da yalnız olmak demeye gelir.

---

* Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), Protestan teolog ve din felsefecisi. –Ed.

Kierkegaard'ı ilgilendiren varoluş, bizzat kendi yaşamıdır ve Hıristiyan paradoksunun onun bu yaşamında gerçekleştirilmesi gerekmektedir. "Birey" o amansız Tanrı gerçekliği karşısında duran kendi benliğinden, kendi bireyselliğinden, kendi dünyevi olasılıklarından feragat eder. En başından itibaren onun yaşamı kendi arzuları, kendi imkânları tarafından belirlenmez; onun yaşamı bir sonuçtur sadece, Tanrı-tarafından-belirlenmiş-olmanın bir sonucu. Fakat bu Tanrı-tarafından-belirlenmiş-olma hali Tanrı'ya yakın olma ile uzak olma arasında tuhaf bir biçimde askıda kalır. Kierkegaard, günlüklerinde, yaşamındaki belirleyici faktörün babasının işlediği bir günah olduğunu söyler. Kierkegaard'ın babası, henüz daha bir çocukken, bir keresinde Tanrı'ya küfretmiştir. Bu küfür oğlun yaşamında canalıcı bir rol oynamış, Kierkegaard bu küfrü âdeta babasından miras almıştır. Bir yazar olarak onu ilgilendiren biricik şey Tanrı-tarafından belirlenmiş-olmaya değgin bu muğlak durumu kavramaktı. Bu nazik durum, ki bunun bir küfür mü yoksa bir kutsama mı olduğunu kimse söyleyemez, Kierkegaard'ın Regine Olsen'le olan nişanını niçin bozduğunu ve böylelikle "normal" bir hayat sürme im-kânından, bir "istisna" olmama imkânından niçin sarfınazar ettiğini açıklar niteliktedir.

Demek ki onun yaşamını belirleyen şey o yaşama içkin olan şeyler değil, başka birinin değil sadece onun bireysel yaşamına içkin olan yasa değil, fakat o yaşama bütünüyle dışsal olan, bu yaşamın ancak daha sonra deneyimleyeceği (babasının küfrü) şeydi. Ve onun perspektifinden bu küfür, kendisi bir çocuğun babası olmadığı takdirde bilemeyeceği olgusunda kendisini göstermeye devam etmiştir. Theodor Häcker'in* söylediği gibi "neredeyse soyut diye adlandırmak zorunda olduğumuz" bu imkân "Kierkegaard'ın nazarında bir çıbanbaşı" idi. Onun kırılganlığı

---

* Theodor Häcker'in *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*'ı 1913'te, *Sören Kierkegaard, Kritik der Gegenwart*'ı (2. Basım) ise 1922'de yayımlanmıştır. –Ed.

içerisinde bu soyut imkân gerçekliklerin en meşakkatlisi haline geldi. Şans benliğin dışında olan şeydir; bu dışarılılık yüzünden kendisini aşkın olanın bütün yükümlülüğüne sürüklenmiş bulur, buysa sadece Tanrı'nın arzuladığı bir şeydir. Olumsal olan, mutlak şekilde ciddiye alınmakla (sonul mantıkla özdeş olan bir ciddiyettir bu), ne denli uzakta olursa olsun bizatihi Tanrı'nın konuştuğu son yer haline gelir.

Bu kırılgan yaşam nasıl ancak ve ancak mantığa sıkı sıkıya bağlanarak sürdürülebiliyorsa, Kierkegaard'ın somut benliği de düşünüme yönelik o acımasız psikolojik bağımlılığa aynı derecede yenik düşer. Kişinin kendi imkânlarını ciddiye alması bu zorlanımlı düşünüme yol açan şeydir; dolayısıyla temel ödev bu imkânları yok etmek ve mantığın anonim bir enkarnasyonundan başka bir şey olmamaktır. Fakat yazı her zaman spesifik bir kişinin, adı olan birinin ürettiği bir şeydir; bir yazar bu arzulanan anonimliğe alenen ve deyim uygunsa kendi adsızlığının tanığı olarak ulaşmak durumundaysa, kendi adını müstear bir adın arkasında gizlemek zorunda kalır. Fakat her müstear ad yazarın gerçek adının yerini alma ve dolayısıyla yazarı sahiplenme tehdidi taşır. Böylelikle bir müstear ad hemen diğerini takip eder; Kierkegaard'ın aynı imzayla yayımlanan iki eserine rastlamak neredeyse imkânsızdır. Müstear adların sürekli olarak değiştirilmesi elbette imkânla oynanan estetik bir oyunu açığa vurur; bu öylesine baştan çıkarıcı bir imkândır ki Kierkegaard, "Victor Eremita" adıyla, *Ya/Ya da*'yı ortaya koymuştur.

Hem Kierkegaard hem de Nietzsche Romantizmin sonunun habercisidirler, elbette ki kendi tarzlarıyla; fakat aradaki farklılıklara rağmen her iki düşünürün de Romantizmin ötesine geçmesinde ortak bir öğe vardır. Romantiklerin estetik fırsat ve imkân bazında değerlendirdikleri yaşamın ve dünyanın zenginliği, Kierkegaard ile Nietzsche'de estetik içerikten kopmuştur. Romantiklerin estetik imkân olarak gördüğü şey Kierkegaard'da başat varoluşsal problem haline gelir. İçsel yaşam âlemi ve onun dayat-

tığı kaçınılmaz yükümlülükler açısından, imkân bir gerçeklik, yani günah gerçekliği haline gelir. Nietzsche'de sanat en temel ahlak değeri ve ahlaki semptomatik olgu haline gelir. Kierkegaard bir bakıma Romantizmin kefaretini ve öcünü temsil eder. Onda, ironik biçimde, Romantizmin dünyanın gözünde kendisini mazur göstermesine yarayan bir bahane olarak kullandığı estetik imkân kendi öcünü alır ve o kaçınılmaz iç gerçeklik *per se* gerçeklik olur. Kierkegaard, Romantizmin ikircimli kaçışla biriktirdiği borçları yaşamıyla ödemiştir.

# 100. ÖLÜM YILDÖNÜMÜNDE FRIEDRICH VON GENTZ*

"Hakikat tutkusuyla yalanı sımsıkı kavradı."
–Rahel Varnhagen

Gentz gibi bütünüyle unutulmuş ikinci bir büyük yazara rastlamak neredeyse imkânsızdır. 1830'ların ortasında Varnhagen von Ense, Gentz'in yaşamını ve eserini özetleyen bir portrede onun anısına bir anıt diktiğinde ve bundan kısa bir süre sonra Gustav Schlesier onun yazılarıyla mektuplarından oluşan ilk seçme eseri yayımladığında, *Hallish Annual* o zamanlar bile, Gentz'in üretmiş olduğu şeylerin onu müstahak olduğu ihmal edilmişlikten kurtaramayacağı yolunda fikir yürüttü. Dergi, onunla tartışmaya girmeye değmez, düşüncesindeydi; Gentz geçip gitmiş ve unutulmuştu. Rudolf Haym'ın çok daha nesnel ve hakkaniyetli değerlendirmesi bile Gentz'in sonraki kuşaklar açısından taşıdığı biricik önemin "edebi ve siyasi yetenekleri kendi şahsında birleştirmesinden" kaynaklandığı –Almanya'da nadiren görülen bir şeydi bu– yönündeydi.

Gentz'in kendi kuşağı ve daha önemlisi kendi çevresi içerisinde Avrupa politikasında aktif bir rol oynamış biricik kişi olduğunu düşündüğümüzde bu ihmal daha da tuhaflaşmaktadır. Gentz 1764 yılında Breslau'da doğdu, 1870'lerde Kant'la birlikte öğrenim gördü, sonra memuriyet hayatına başlamak üzere Ber-

* Almanca olarak *Kölnische Zeitung*'da yayımlanmıştır (No. 308, 8 Haziran 1932). İngilizce çeviri: Robert ve Rita Kimber.

lin'e gitti. Berlin'de ilk önceleri Wilhelm von Humboldt'la yakın ilişki kurdu, daha sonra Henriette Herz ve ardından Rahel Varnhagen etrafında toplanmış gruplara katıldı. Fransız Devrimi'ni, bilinçli bir şekilde, felsefenin tarih üzerindeki zaferi olarak deneyimleyen bir kuşağa aitti Gentz. Kendi grubundaki herkesten daha hızlı bir biçimde Fransız Devrimi karşısında ilk başlarda duyduğu coşkudan sıyrılıp İngiliz anayasasının tarihsel dayanıklılığına ve olumlu özelliklerine kalıcı bir hayranlık duymaya başladı. Burke'yi çeviren ilk kişiydi, bunu yapmak suretiyle Almanya'daki muhafazakâr duruşun ilk temellerini attı. Tahta geçmesi vesilesiyle III. Friedrich Wilhelm'e 1797'de yazdığı ve basın özgürlüğü ile yurttaşın kendi seçtiği işte çalışma hakkına sahip olması talebinde bulunduğu mektup onu Prusya'da öylesine rağbetten düşürdü ki yönetim kademesinde daha fazla ilerlemesinin yolu kesilmiş oldu.

Yaşamının geri kalanını askeri konsey saflarında geçirmek istemediği için 1802 yılında Viyana'ya gitti; Avusturya hükümetinin hizmetinde ilkin "serbest" bir yazar olarak –sonraları kendisinden bir "gönüllü" diye söz edecektir– çalışmaya başladı. Bundan önce İngiltere'ye uğradı ve kendisini İngiliz politikacılarına bağlamış olan bağları pekiştirdi. Yazar olarak yaptığı işten dolayı İngiliz hükümetinden para aldı ve o andan itibaren de parayla satın alınabilen biri olduğu yolundaki suçlamadan yakasını bir türlü kurtaramadı.

Avusturya'ya giderken başlıca hedefi Avrupa hükümetlerini Napoleon'a karşı birleştirmekti. Bu döneme ait bütün yazıları – özellikle o meşhur *Avrupa Güç Dengesinin Yakın Tarihinden Fragmanlar*– görünüşte Avrupa uluslarına hitap ediyordu, ama gerçekte seslendiği kitle henüz erişme imkânı bulamadığı hükümetlerdi. 1812'den itibaren Metternich'in sadık ve adanmış bir izleyicisi ve Avusturya'daki restorasyon politikasının sıkı bir destekçisi oldu. Hükümet politikalarını niçin doğru bulduğuna ilişkin yazılar yazdı; Viyana Kongresi'nin tutanaklarını tuttu; kongrede yo-

rulmak nedir bilmeyen bir arabulucu ve Metternich'in gizli danışmanıydı. Carlsbad Kongresi'nde, yanı sıra Troppau ve Laibach'taki kongrelerde de bu rolü oynamaya devam etti. Statükonun muhafazakâr sözcüsü, basın özgürlüğünün en amansız düşmanı, halkın özgürlük savaşlarına yaptığı katkının hükümet politikası lehine unutulduğunu görmek isteyenlerin en zeki savunucusu oldu. Metternich'in politikasının (bedeli ne olursa olsun soğukkanlılığını yitirmeyen bir politikadır bu) başarıları çok kısa ömürlü oldu. İspanya, İtalya ve Yunanistan'daki isyanlar ile Fransa'daki Temmuz Devrimi Gentz'in bir ömrünü verdiği eserinin hayal ürünü olduğunu ortaya koydu.

Gentz 1832'de öldüğünde, yitik bir dava uğruna savaşmış olduğunu, "zamanın ruhunun" kendisinden ve hizmetinde bulunmuş olduğu kimselerden "daha güçlü olduğunun ortaya çıkacağını" ve "bundan böyle sanatın dünyanın çarkının dönüşünü yavaşlatmada siyasi güçten daha fazla yetenekli olmadığını" biliyordu. Gentz'in alabildiğine nefret ettiği zamanın ruhu, diplomatın hünerinden ve devlet adamının gücünden daha kuvvetliydi. Gentz, hükümet kabinesini savunurken iki düşmana karşı mücadele etmişti; fakat bu iki düşman da gayri resmi olarak zamanın yaşamını biçimlendirmiştir. Bunlar *liberalizm* ile *muhafazakârlık*tı.

Liberalizm ve onun "herkesin yasanın kaynağı olarak kendi aklını görebileceği yolundaki o sinsi iddiası" Gentz için anarşi, ahlaki ve siyasi bir dünya düzeninin sonu demekti. Ona göre bu liberalizm, dostu Adam Müller'in Romantik formülasyonuyla, "vasat mertebeden de olsa bir feodalizmden" başka bir şey değildi. Fakat muhafazakârlık da Gentz'i kendi safında göremezdi; çünkü Gentz, muhafazakârlığı, kıyas amacıyla, reform kokusu taşıyan herhangi bir şeyin karşısına koymak için kullanıyordu sadece. Gentz muhafazakârlığı muhafazakârlık olarak desteklemedi, fakat onu sadece bir "dengeyi" sürdürmenin aracı olarak kullandı. Statükoyu devam ettirmek, geleneğin ve aklın bir denge

içerisinde varolacağı "istikrarlı bir sistem" yaratmak için tarihin akışını askıya almaya çalıştı. Spesifik bir devletin hizmetinde spesifik hedeflere ulaşmak için serbest bir yazar olarak ömrünü verdiğinde gerçeklikle kader birliği etti –ve dolayısıyla da Aydınlanmayı ve "felsefenin tarih üzerindeki olası zaferini" karşısına aldı. Fakat aynı kararlılıkla Romantizme de sırt çevirdi: Romantizmin dünyası ona bir yanılsama olarak gözüküyordu. Aklın küstahlığının çaresi olarak "beşeri zafiyetleri" savundu, muhafazakârlığın çaresi olarak da meşruiyet ilkesini... Gentz bu ilkenin "mutlak" olmadığını, fakat "zamanla doğduğunu", "zaman içerisinde yakalandığını" ve "zamanla değiştirilmesi" gerektiğini ileri sürdü. Şu ya da bu ilkeyi desteklemedi, bütün çabasını çöküşüne tanıklık ettiği "o eski muhteşem dünyaya" adadı. Bu "muhteşem eski dünya" Avrupa'ydı. Gentz yurtseverlikten (o yeni ulusal hissiyattan) etkilenmemişti –bu yurtseverlik, anlık olarak, ölen feodalizmi yeni palazlanan Prusyalı liberal yurtseverlerle ittifaka sokmuştu.

Liberal Varnhagen'in Gentz'le tartışmaya giren ilk kişi olması rastlantı değildi. Gentz'in argümantasyon tarzının kökeninde Aydınlanma vardı; düşünürün yaşam tarzı ise Romantizmin erken döneminden izler taşıyordu. Bu iki faktör, onu, gerçeklikten yana tercihte bulunduğunda uzaklaşır gibi göründüğü kuşağın (Wilhelm von Humbolt ile Friedrich Schlegel'in kuşağı) içerisine sokar. Aslında Gentz eski dostlarından asla bütünüyle yüz çevirmedi –Rahel Varnhagen'a ya da Pauline Wiesel'e nasıl tavır aldıysa aynı tavrı Humbolt'a da gösterdi. Adam Müller'le olan dostluğuna rağmen Katolikliğe dönmedi, böylesi bir adıma eşdeğer herhangi bir içsel değişim de yaşamadı. Viyana'nın diplomasi dünyasında yaşamıştı belki, fakat anlaşılmayı istediği ölçüde, siyasal mevcudiyetine karşı mücadele ettiği liberal bir entelektüel dünyaya yüzünü çevirmek zorundaydı. Rudolf Haym'ın da yazdığı gibi, "Gentz, Mirabeau gibi yaşamaya devam etti, fakat Burke gibi düşünmeye başladı." Onun virtüözitesi savunduğu da-

varın ondan, olmasını istediği kişiden farklı bir kişi olma yeteneği göstermesine bağlıydı. Aydınlanma insanının (Gentz'in kendisiydi o) yaşamının bir Aydınlanma politikası da (o zamanlarda liberal bir politika) gerektirdiğini anlamamıştı. Ona göre politika devletlere yön verme ve büyük nüfusları yönetme sanatıydı salt: liberallerin gelgeç bir hevesle, Romantiklerinse kendi yanılsamalarının birer kurbanı olarak sarıldıkları bir sanat.

Gentz'in bütün eleştirilerinin temelinde şu sayıltı yatar: politika bir karakter, bir ilke meselesidir. Politikanın gerektirdiği şeyler Gentz'de yoktur. Heinrich von Stein, onu, "çürük bir kalp ile kurumuş bir beyne" sahip olan, bir başka deyişle tam da kendi politik ilkelerine itiraz eden bir adam olarak adlandırdı. Öte yandan, Avusturya'nın politikasının ilkelerine her yönüyle katılan dostu Adam Müller, yine de, hep "Gentz'deki daha iyi bir şeye" seslendi. Müller'e göre Gentz'in ilkeleri kendi yaşamıyla uzlaşamazdı. Gentz en büyük egoist olarak, "hedonizmin yaşayan ilkesi" (*Hallisch Annual*) olarak, eseri ise düşünürün fiyatını ödeyecek herkesin erişimine açık bir eser olarak görülüyordu. Daha nesnel bir biçimde çizilen portrelerde Gentz kimileyin on sekizinci yüzyıl şövalyesi olarak, kimileyin de "*Lucinde*'nin* ruhunun yeniden canlanmış hali" olarak gözükür. Bütün bu eleştiriler Gentz'in karakterinin muğlaklığını hedef alsa da bunda başarılı olamaz, çünkü bu muğlaklığın nedenini anlamamışlardır, onun "ikiyüzlü" biri olmadığını anlamamışlardır. Yaşadığı bütün kişisel hayal kırıklıklarına rağmen onun yanında duran Rahel Varnhagen, onun o inanılmaz "naifliğinden" sıkça söz ederken bunun farkındaydı.

Gentz ömrünün sonuna doğru siyasi etkinliklerinden ötürü kendini savunan samimi bir yazı yazdı. Gençliğinde büyük bir tutkuyla âşık olduğu Amelie Imhof'un çağrısına "siyasi itirafnamesiyle" karşılık verdi.

---

* Friedrich Schlegel tarafından yazılmış, özgür aşka dair bir roman. –Ed.

"Dünya tarihi" diye yazıyordu, "eskiden yeniye sürekli bir geçişten ibarettir. Bu sonu gelmez döngüde her şey kendisini yıkar ve olgunlaşan meyve onu üreten bitkiden yere düşer. Fakat bu döngü mevcut her şeyin, adil ve iyi olan her şeyin hızlı bir biçimde çöküşüne yol açmadığı takdirde, yeniyi meydana getirmek için çalışan çok sayıda insanın yanı sıra, eskiyi muhafaza etmeye ve zamanın taşkınlarını çevrelemeye çalışan, bu taşkınları sabit setler içerisinde tutmaya gücü yetmeyen, böyle bir şeyi de zaten istemeyen az sayıda kişi olmalıdır. Bizimki gibi büyük altüst oluşların yaşandığı çağlarda bu iki taraf arasındaki yarışma tutkulu, aşırıya kaçan ve çoğun vahşi ve yıkıcı bir karaktere bürünür. Ancak ilke aynı kalır, ve her iki taraftaki iyi güçler kendi müttefiklerinin ahmaklık ve hatalarından kendilerini nasıl koruyacaklarını bilir. Yirmi beş yaşındayken ben seçimimi yaptım. Daha öncesinde, yakın dönem Alman felsefesinden ve ayrıca hiç kuşku yok ki siyaset bilimi alanındaki kimi yeni keşiflerden etkilendiğim için (ne ki siyaset bilimi o zamanlar da bana çok yabancıydı) Fransız Devrimi'nin patlak verişine bakarak, rolümün ne olacağını bütün açıklığıyla kavramıştım. Başlangıçta sezinlediğim, sonrasında anladığım ve bildiğim şey şu oldu: doğanın bana verdiği yatkınlıklar ve yetenekler sayesinde yenilik düşmanı ve eskinin savunucusu olarak adlandırılacaktım."

Gentz burada gerçeklikte kendisine düşen role çağrıda bulunmak suretiyle kendisini haklı çıkarıyor, fakat aynı zamanda, bu haklı çıkarma işleminde kendisini belli bir rol oynadığı dünyadan uzaklaştırıyor. Dünyanın saf bir gözlemcisi olarak kendisini bu dünya içinde görevlendiriyor. Herhangi bir davayı anlatma peşinde değil; o sadece kendisini, daha doğrusu oynadığı rolü anlatma derdinde.

Kişinin dünyada bir yer bulmayı başarıp başaramayacağı erken dönem Romantizminin ortaya koyduğu temel sorulardan biridir ve Gentz'in kuşağı üzerinde biçimlendirici bir etki yaratmıştır.

Fantazinin gerçeklikten çıkarılıp atılması, imgelemin sonsuz olasılıklar içerisinde dans etmesi, Friedrich Schlegel'in hüsranla dolu yaşamının nedenidir. Buna karşılık, dünyaya gerçek anlamda angaje olmak, sadece deneyleme biçiminde olsa bile, Humbolt'a başarılı olma şansı vermiştir; zira Humbolt'un kendisiyle ve dünyayla yaşantıladığı şeyler onu kendisinden ve salt imgelemsel itkilerinden kurtarmıştır. Humbolt dünyaya kendisine ani bir baskında bulunma fırsatı vermiştir. Gentz ise kendisini hemen ve doğrudan dünyaya verdi, dünya da onu tüketti. Onun hedonizmi ona açık olan en radikal yoldu sadece, dünyayı onu tüketmesine izin veren en radikal yol; gerçekten de onun kendisiyle olan ilişkisi "kendi benliğinin tadını çıkarmaya" değgin bir ilişkiydi. Kendi egosu bile kontrol edemediği fakat boyun eğebildiği bir gerçeklikti. Onun "en büyük virtüözitesi" "kendi benliğinin tadını çıkarmakla" ilgiliydi. Bu bütünsel edilgenlik onun niçin "*Lucinde*'nin ruhunun canlanmış hali" olarak adlandırılabileceğini açıklamaktadır.

Gentz'in kendisi de bu dünya-tarafından-tüketilmişlik-halini "sınırsız alımlama" olarak niteledi. Rahel Varnhagen'e şöyle yazıyordu: "Biliyor musun sevgili, biz niçin böylesine büyük ve eksiksiz bir ilişki geliştirdik? Sen sonsuzca üretken bir varlıksın; bense sonsuzca alımlayan biri. Sen büyük bir adamsın; bense gelmiş geçmiş bütün kadınların en kadınsı olanı. Fiziksel olarak bir kadın olsaydım eğer, biliyorum, dünyayı ayaklarımın altına sererdim. (...) Şu olağanüstü olayı düşün: Ben kendi varlığımdan en acınası bir kıvılcım bile çıkaramam. (...) Benim alımlama gücüm bütünüyle sınırsız. Senin sürekli aktif, sürekli verimli mizacın (sadece zihnini değil, ruhunu, her şeyini kastediyorum) bu sınırsız alımlamayla karşılaştı ve böylelikle biz daha önce hiç işitilmemiş fikirlere ve duygulara ve sevgilere ve dillere hayat verdik. Biz ikimizin bildiği şeyleri hiçbir ölümlü sezinleyemez."

Androcini* insanın kusursuz insan olduğu yolundaki düşünce (*Lucinde*'den aşina olduğumuz bir düşüncedir bu) burada gerçek ve somut biçimde gözükür. Bu "iş" tamamına erdirilmiş olsaydı, Gentz bunda gerçek dünyaya karşı ikinci bir (kendine yeten) dünyayı elinde tutma olasılığını bulabilecek ve böylelikle kendisini gerçeklikten yalıtmanın bir yolunu yaratabilecekti.

Friedrich Schlegel, Katoliklik sayesinde daha geniş bir dünyaya erişim imkânı bulduğunda zamanının siyasi olaylarıyla olan ilişkisini "angaje/katılımcı düşünme"ye dair bir ilişki olarak adlandırdı. Aynı minvalde, Gentz de kendi *katılımcı bilgisini* en yüksek başarısı olarak vurgulamıştır. "*Her şeyi* biliyorum. *Benim* çağdaş tarihe değgin bildiğim şeyleri yeryüzündeki hiç kimse bilmiyor." Bu ve buna benzer ibareler Gentz'de sürekli olarak kendini tekrarlar. Fakat Gentz, kendisinin de söylediği gibi, hiçbir şeyden hoşnut olmayan biriydi: "Çok soğuk, kayıtsız, hemen herkesin aptallığına ve de kendi aptallığıma tepeden bakan bir insanım; bilgelik değil zeka, içgörüm, tutkulu ve derin kavrayışım ve kendi içimde neredeyse şeytani bir hoşnutlukla görüyorum ki büyük tarihsel olaylar diye anılan şeyler nihayetinde böylesine gülünç bir şekilde sonuçlandılar." Bu kayıtsız tutum her yönüyle siyaset içerisinde yer aldığı sürece onu terk etmedi. (Bu tutum sadece ömrünün son yıllarında, dansçı Fanny Elssler'e büyük bir tutkuyla bağlandığı zaman kayboldu.) Fakat onun "dünya işlerine" yeniden çeken şey ne olup bittiğini bilme olasılığıydı. Sadece bilgi formunda olsa bile dünyada bir rol almak, dünyaya tanık olmak Romantiklerin önündeki en büyük fırsat olarak gözükmektedir. Gentz kendi felsefi bakışını, statüsünü ve bir yazar olarak sahip olduğu şöhreti buna feda etmiştir. Gerçekte bilinmesi gereken her şeyi bilmekte sergilediği başarı onu, kendi siyasi yaşamında erişmeye çalıştığı her şeyin yıkımına karşı nihai bir kayıtsızlığa sürükledi. Özgül olan her şeyden –sabit bir kanaatten ya da belli

* Cinsiyet rollerini reddeden (ç.n.).

bir görüşten değil ama– kendini uzaklaştırmasının sonucu şu cümle olmuştur (Amalie Imhof'a yazdığı özür yazısının da kapanış cümlesidir bu). "*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*" (Davanın zaferle sonuçlanması tanrıları, yenilgiye uğraması ise Cato'yu hoşnut kılar).

# BERLİN ÇEVRESİ*

*Je serai cet après-diné entre six et sept heures chez vous, chère et aimable Mademoiselle Lévi, pour raisonner et déraisonner avec vous pendant deux heures.***

– Gentz'e şöyle dedim: Siz insana yumuşak ve acısız bir kuşatılmışlık sağlayan bir ahlak ebesisiniz, öyle ki en ıstırap verici fikirlerden bile geriye yumuşak bir duygu kalıyor. – O zamana dek sağlıcakla kalın. Louis"

Matmazel Lévi, yaşadığı dönemde "Küçük Lévi", sonrasındaysa Rahel Varnhagen ya da kısaca Rahel olarak bilinen Rahel Lewin, Louis ise Prusya Prensi Louis Ferdinand'dır. Bu samimi notu ve pek çok mektubu mümkün kılan sosyal çevre ise "Berlin Çevresi" adıyla bilinir.

Bu Berlin sosyal yaşamı kısa süre içinde ortaya çıktı, ömrü de kısa oldu. Berlin'in Aydınlanmacı akademik çevresinden zuhur etti (onun sosyal tarafsızlığının nedeni de budur). Etkili ve temsili formuyla topu topu Fransız Devrimi'nden o talihsiz 1806 savaşına dek sürdü. Frederickçi Aydınlanmanın ürünü olmaktan daha fazlasını ifade eden bu topluluğun bir bakıma zamanının gerisinde olması onun kendine özgü yalıtıklığını ve dolayısıyla mah-

---

**Deutscher Almanach für das Jahr 1932* (Leipzig)'de Almanca olarak "Berliner Salon" başlığıyla yayımlanmıştır. İngilizce çeviri Robert ve Rita Kimber'a aittir.

** Bugün akşam yemeğinden sonra, saat altı ile yedi arasında size uğrayacağım sevgili ve tatlı Bayan Lévi; sizinle iki saat boyunca kafa patlatmak ve saçmalamak için (ç.n.).

rem doğasını açıklamaktadır. Günlük yaşamda belli bir kamusal veçheye sahip olan iki sınıfı kucaklamaktadır: aktörler ve soylular. Bunlar orta yerinde burjuvazinin durduğu ve bir anlamda her ikisinden de dışlandığı iki uç noktayı oluşturan gruplardır. Fakat artık giderek güçlenen bir burjuvazi bu sınıfları kendine mal etmeye başlayacaktır. Bu durum Wilhelm Meister'in portresinde apaçık ortadadır: Meister, eğitimini ve dünyadaki yönelimini bu iki gruba borçludur; aynı durum soyluların kendi çocuklarının eğitimini burjuva öğretmenlere emanet etmesinde de belirtiktir. Bir kadının (Henriette Herz) başını çektiği ve dolayısıyla bir çevre adını layıkıyla hak eden birinci Berlin sosyal çevresinin Berlin'in Aydınlanmacı eğitimcisi Joachim Heinrich Campe ile Kont Dohna (Dohna'nın evinde Friedrich Schleiermacher özel öğretmen olarak bulunmuştu) tarafından okutulmuş olan Humbolts'ları içermesi bir tesadüf değildir.

Bu çevre toplumsal açıdan nötr bir zemine sahip olduğu için, sosyal statüleri belirsiz olan fakat mevcut toplumsal duruma şaşırtıcı bir hızla adapte olan Berlin Yahudilerinin de erişimine açıktı. Yahudiler artık sosyal bağların her şeklinden kendilerini azade kılmak zorunda değillerdi: toplumun dışında ilk başlarda duruyorlardı. Yahudi erkekleri sınırlayan şey bir ölçüde kendi meslekleriydi, buna karşılık Jahudi kadınlar –özgürleştikten sonra– bugün hayal edemeyeceğimiz derecede bütün göreneklerden azadeydiler. Bu Yahudi evleri entelektüel dünyanın toplantı yerleri haline geldi; evsahipleri ise bu durum vesilesiyle kendilerini uzlaşmış ya da onurlanmış hissetme gereği duymuyorlardı.

Henriette Herz tarafından 1780'de kurulan Tugenbund (Erdem Birliği) hâlâ Aydınlanmanın bir ürünüydü bütünüyle. Humbolt'ları, Aleksandr von Dohna'yı, Karl de Laroche'yi, Brendel Veit'i ve Friedrich Schlegel'in müstakbel eşi Dorothea Mendelssohn Veit'i içeriyordu. Henriette Herz'in gençlik arkadaşı olan Brendel Veit dışında bu kişilerin hepsi Marcus Herz'in öğrencileriydi ve onun evinde verdiği derslere düzenli olarak katı-

lırlardı. Gruptaki iki kadın yaşlı sırdaş rolünü oynuyordu. Birlik, erdem arayışı ile bütün "iyi" insanların eşit olduğu öncülüne dayanıyordu. Hemen belirtelim, bütün iyi insanların eşit haklara sahip oldukları yönündeki bu düşünce tipik Romantik diye görmeye başladığımız bir tür sağgörüsüzlüğe yol açtı ilkin. Örnekse, birliğin bütün üyeleri önemli mektupları birbirlerine göstermekle yükümlüydü, grubun geri kalanının tanımadığı bireylerden gelen mektupları bile. Bu kuralın gerekçesini de, Caroline von Dacheröden'den bildiğimiz kadarıyla, "bize sırlarını açan bu insanların, bu sırrı, bizi tanıdıkları kadar onları da tanıdıkları takdirde grubun geri kalanına da hemencecik verecek olmaları" oluşturuyordu. Wilhelm von Humboldt'un nişanlısı Caroline, Lessing'in yüzeysel bir kavranışından hareketle bireylerin bu şekilde indirgenmesine güçlü itirazlar yöneltti, bir süre sonra da Wilhelm'i bu erdem tapınıcıları çevresini terk etmeye ikna etti. Çevre hızla dağıldı. Dorothea, Friedrich Schlegel'le birlikte Jena'ya gitti; Wilhelm von Humboldt'un nişanlılığı onu bu çevreden kopardı; Dohna, Henriette Herz'in kişisel dostu olarak kaldı. Henriette Herz, Dohna vasıtasıyla Schleiermacher'le yakınlık kurdu. Ne ki, Birlik'in havasının nasıl bir şey olması gerektiğine ilişkin olarak, Friedrich Schlegel'in yıllar sonra Caroline Schlegel'e söylediği sözlerden bazı ipuçları yakalayabiliriz: "Schleiermacher'ın Henriette Herz'le olan ilişkisi hem kendisini hem de aramızdaki dostluğu mahvediyor. (...) Birbirlerinin kibrini okşayıp duruyorlar. Gerçek anlamda bir gurur yok bu ilişkide, sadece aptalca bir esriklik var, sert bir yumruk yemişçesine. Ne denli önemsiz olursa olsun her küçük erdemli davranıştan dolayı kendilerini göklere çıkarıyorlar. Schleiermacher'ın zihni kuruyup buruşuyor. Neyin gerçek anlamda büyük olduğuna ilişkin anlayışını yitiriyor. Özcesi, bu lanet olası sahte duygu çamurunda yuvarlanmak beni deli ediyor!"

Erdem Birliği'nin kurulmasından yaklaşık dört beş yıl sonra Rahel Lewin'in şöhreti artmaya başladı. Onun çevresi kendisini

Aydınlanmadan ayrı tutan ve kendi ifade tarzını Goethe'ye gösterdiği saygıda bulan yeni bir kuşağın yeni filizlenmiş bilincini açığa çıkaran ilk çevreydi. Rahel, Berlin'de Goethe kültünü kurdu; Romantiklerinkinden temelde farklı olan bir külttü bu. Merkezinde Schlegel biraderlerin ve Caroline Schlegel'in bulunduğu Jena sosyetesinin karakteristiği her bir üyenin kendisini ve gruptaki diğer herkesi bir deha olarak görmesi ve Goethe'nin bu dehanın prototipini ve standardını oluşturması olsa da, Goethe'nin Berlin çevresindeki rolü onun herkesin düşündüğü şeyi ifade etmesiyle sınırlıydı: Goethe onların sözcüsüydü. Goethe'nin ruhuyla aşılanmış olan, çok çeşitli sınıflardan gelen değişik kişiliklerdeki insanlar Rahel'in evinde toplanıyorlardı. Rahel'in ölümünün ardından Varnhagen'e[1], "Soylu prenslerin, yabancı elçilerin, ressamların, âlimlerin, her boydan işadamlarının, konteslerin ve aktrislerin kabul edilmek için büyük bir gayretkeşlikle birbiriyle kıyasıya yarıştığı" bir çevre oluşmuştu; "bu çevre içerisinde her bir kişi kendi incelikli kişiliği sayesinde oluşturabildiği değerden ne azını ne de fazlasını ediniyordu," diye yazıyordu Berlin'deki İsveç Büyükelçisi Brinckmann. Kabul edilmek için gerekli olan şart, o halde, "incelikli bir kişiliğe" sahip olmaktı. Bu durum, daha en başından, başarının ya da sosyal pozisyonun kişiyi bu çevrenin üyesi olmaya hak kazandıracağı yolundaki düşünceyi devre dışı bırakıyordu. Rahel'in "tavan arasını" ziyaret eden kişileri gözümüzün önünden şöyle bir geçirdiğimiz takdirde olasılıkların ne denli geniş bir yelpaze oluşturduğunu ve bu kişilerin ne derecede çoğunlukla sadece Rahel'in *goût*'u* sayesinde bir arada bulunduklarını görürüz. Bunların arasında Yahudi hekim David Veit'in yanı sıra von Burgsdorf da vardı (Brandenburg'lu bir soylu olan Burgsdorf, kadim zamanlardan bu yana aristokrasinin ayrıcalığı olarak görülen ama artık öz-gelişim olarak yeni bir değer kazanan o rafine dilettantizmle** zamanını geçiriyordu). Sa-

---

* Zevk, beğeni (ç.n.).

** Heveskârlıkla (ç.n.).

ray çevresine ait olan Peter von Gualtieri hiçbir şey yazmamış ve kendi kişisel cazibesinden (hoş bir sosyal yetenek) başka hiçbir şey sunmamış biriydi. Rahel onu "dört kibirli insan" arasında saymıştır. Gualtieri kendisini Rahel'e götüren yolu nasıl buldu peki? "O güne dek tanıdığım herkesten daha yüksek düzeyde acı çekebiliyordu, zira acıya hiç dayanamıyordu." Bu tek mükemmeliyet işareti yeterliydi. Sonra Hans Genelli vardı; çekingenlik, ironi ve betimlemesi güç bir kusursuz temizliğin karışımından ibaret olan bu genç mimarın sahip olduğu cazibe en ciddi şeylerin hafif ve narin gözükmesini sağlayabiliyordu. Ve herkesin sevgilisi, ünlü aktris Unzelman; ve Henriette Mendelssohn (Schlegel onun hakkında şöyle demişti: "Onun güzel ruhu bu kadar abartılı ve müstesna bir güzellikte olmasa muhakkak ki daha güzel olurdu"); kocasını terk edip avamdan bir kişiyle on sekiz yıl birlikte yaşayan bohem kontes Josephine Pachta; gayri meşru bir çocuk beklediği için kimileyin erkek kıyafetleri giyip Rahel'le birlikte Paris'e giden kontes Karaline Schlabrendorf. Sonra Friedrich Gentz vardı; Prens Louis Ferdinand'ın âşığı Pauline Wiesel; Gentz'in âşığı, aktris Christel Eigensatz. Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Humbolt, Jean Paul ve diğer belli başlı figürler de kimi zaman boy gösteriyordu ama bunlar bu çevrenin havasını ve niteliğini temsil edecek kişiler değildi.

Toplumsal gelenekleri sarsılmış kişiler açısından kendi kendini eğitmek canalıcı bir öneme sahipti. Bu kopuş sürecinde yer alanlar burjuva öğretmenler tarafından aydınlatılmış ve kendi sınıflarının ideallerine yabancılaşmış ama aynı zamanda orta sınıf insanlarla özdeşleşemeyen genç soylular değildi salt, aynı durum yeni bir gelenek oluşturmaya yeterli zamanları olmamış – yenilerde özgürleşen– Yahudiler için de söz konusuydu. Her iki grup da sonuçta kendi yolunu kendi bulmak zorundaydı. Bu çevrede kadınlara gösterilen saygı, doğası gereği erkeklerden çok kadınların fıtratına uygun bir alan olarak gözüken özel yaşamın

ciddiye alınmasından kaynaklanmaktadır (buysa, Schlegel'in *Lucinde*'sinde neredeyse utanmaz bir tarzda açığa vurulmuştur).

Başlangıçta bu sağgörüsüzlüğün Henriette Herz'in Tugendbund'undaki yol göstericisi, aşikâr bir ideal –erdem– oldu; gerçi Wilhelm von Humboldt'ta bu ideal "ilginç insanlara" duyulan ilginin yanında bütünüyle sönüp gider. 1790'larda ise bu, genel bir ilgi haline geldi. Böylelikle mahrem olan ne varsa kamusal, kamusal olan ne varsa mahrem bir nitelik kazandı. (Bugün bile aynı anda hem kamusal hem de özel bir tarzda konuşurken o günlerde ilk adlarıyla meşhur olmuş kadınları anlatmaktayız: Rahel, Bettina, Caroline.) Kişi boşboğazlık edebilirdi çünkü özel yaşam mahremiyet öğesinden yoksundu, çünkü özel yaşamın kendisi kamusal/nesnel bir nitelik kazanmıştı. Fakat bu suretle mahremiyet alanından zoraki bir şekilde uzaklaştırılan şey birey kişi ya da onun bireyselliği değildi pek, onun yaşamıydı. Rahel, "Ama benim için yaşam bizatihi bir görevdi," diye yazmıştı, otobiyografisinde kendisinden söz ederken "kendi gerçek alanının yaşamın kendisi" olduğunu söyleyen Wilhelm von Humbolt'a benzer şekilde. Bu tutumdan kişisel tarihsellik zuhur eder, bu tarihsellik de kişinin kendi yaşamını (bu yaşamın verileri kaydedilebilir verilerdir) bir dizi nesnel olaya dönüştürür (bu olaylar ne olursa olsun). Kişisel olanın Rahel'le bu şekilde nesneleşmesine "yazgı" dersek eğer, bugün muhakkak addettiğimiz bu kategorinin ne denli görece modern olduğunu görebiliriz. Yazgı kişinin yaşamının tarihselliğe kavuştuğu yerdir ya da, Rahel'in dediği gibi, "kişinin ne tür bir yazgıya sahip olduğunu bildiği andır." Böyle bir tarihselliğe kavuşmuş yaşamın en soylu örneği Goethe'ninkiydi; onun eserleri "büyük bir itirafın parçalarından" oluşuyordu. "Goethe ve yaşam benim için hep birdir; yolumu her ikisinden de geçirmeye çalışıyorum."

Kişisel yaşama duyulan bu ilgi kapsamında bu yaşamın sahibi unutulur; böylelikle ayrımcılık yokluğu olgusu ortaya çıkar. Sonuç olarak biz, örnekse Rahel ile Rebekka Friedländer[2] arasın-

da, sayısız mahrem ayrıntı içeren yoğun bir mektuplaşmaya tanık oluruz: Rahel, Friedländer'ı "çalımlı, doğal olmayan bir ruh yoksulluğundan mustarip"[3] biri olarak betimlemiştir. Fakat canlılıktan yoksun bu kişi mutsuzdu ve onun mutsuzluğu, onun çektiği acı Friedländer'ın kendisinden daha gerçek gibiydi. Tek "avuntu", olan biten şeylerin mektuplarda dile getirilerek muhafaza edilmesindedir. "Avuntu korkunç bir şey!" diye yazıyordu Rahel, Friedländer'a, "fakat çektiğin acıyı en duygudaş kalbe iletmek senin görevin." Bu yolla kişi kendisine bir tanık edinebilir: bütün kamusal saygı yok olduğunda kişinin gerçekliğinin göstergesi olabilir. "*Bu*, yani senin varlığının sevecen bir tanığı olan canlı bir yaratığın olması, yaşadığın dehşetin avuntusu olsun..." Tanıklık etmek bir başkasının yaşamıyla gerçek anlamda bir duygudaşlık kurmak biçimini alır. Birçok olayın ve birçok yaşamın tanığı olmak bu sağgörüsüzlüğün biricik haklılaştırma biçimi ve gerçek kökenidir; söz konusu çevre için de aynı şey geçerlidir.[4]

1806 felaketi bu çevre için de bir felaket oldu. Kamuyu ilgilendiren olaylar, büyük boyutlu felaketler artık özel alan içerisinde absorbe edilemiyordu. Mahrem olan bir kere daha kamusal olandan ayrıldı, mahremiyete ilişkin "bilinir" kalan şey dedikodu haline geldi. "Kendisine gerçek *goût*'un aktarılabileceği hayali bir romantik kişi!"[5] olarak sosyal statüsüz yaşama olasılığı ortadan kayboldu. Rahel, kendisinden başka bir şeyi temsil etmeksizin temsili bir çevrenin odak noktası olmayı bir daha başaramadı. 1808 gibi erken bir tarihte Humbolt eşine Berlin'den yazarken Rahel'in hepten izole olduğunu bildiriyordu. Rahel 1818'de Pauline Wiesel'e "Hep birlikte geçirdiğimiz o günlere ne oldu?" diye yazıyordu, "hepsi 1806'da, yaşamın en güzel hazinelerini, en büyük sevinçlerini taşıyan bir geminin sulara gömülmesi gibi gözden yitip gitti."

Çevreler sona ermedi; farklı insanlar (statü ve şöhret sahibi insanlar) etrafında oluşmaya devam etti. Bu çevrelerden en ünlüleri

Kraliyet danışmanı Stägemann, Kontes Voss ile Prens Radziwill'nkilerdi. Bunların ziyaretçileri arasında Adam Müller,[6] Heinrich von Kleist, Wilhelm von Humbolt, Achim von Arnim, Ferdinand von Schill vardı. Toplantılar gizli vatansever birliklerin toplantıları gibiydi ve dolayısıyla çok müstesnaydı. Toprak aristokrasisiyle birlikte üst düzey devlet memurlarının ve eski kuşağın bir kez daha ön plana çıkması bunların tipik özelliğiydi. O zamana dek devlet memurlarının Berlin'in Yahudi çevreleriyle toplumsal açıdan rekabet edebilmeleri söz konusu değildi. Adam Müller kendi yaşlı kuşağı ve bu kuşağın muhafazakârlığıyla uyumlu entelektüel bir iklim oluşturdu. Arnim, Müller, Clemens Brentano –1780'lerde doğmuş ve Rahel'in çevresinden on on beş yıl daha genç Romantiklerden oluşan kuşak– 1809'dan sonra Berlin sosyetesinin fizyonomisini tanımladılar. Yeni çevrelerin bariz politik niteliğiyle uyum içerisinde olan bu çevreler salt çevre olmakla yetinmek istemiyorlardı. Bunun yerine çevrenin üyelerini birbirine daha da yaklaştıran bir biçim arayışına girdiler. Bu doğrultuda ilk girişim Zelter'ın çevresinden geldi: "Burada saygın Berlin toplumunun her sınıfından insanlar şarkı söyleme sanatını geliştirmek ve ulusal düşünceyi ilerletmek için bir araya geldiler."[7] Vatanseverlik ile şarkı gruplarının sadece Almanya'da bulunan o tuhaf karışımının kökeni buydu. Ne ki başlangıçta bu bağlantı gerçekte politik bir grubun sansürcüleri atlatmasına imkân veren bir kılıftı yalnızca. Wilhelm von Humbolt 1810'da şöyle yazıyordu: "Bugün Zelter'm şarkı grubundaydım, fakat grubun havası o kadar ciddiydi ki şarkı söylemek abesle iştigal olurdu."

Alman-Hıristiyan Sofra Derneği bu şarkı grubundan türedi ve kendi üyeleri arasına bu grubun kimi üyelerini dâhil etti. Kurucusu Arnim'di. Asker-sivil bürokrasinin üst kademelerinden insanlar ile aristokrasi mensuplarının yanı sıra Bretano, Kleist ve Adam Müller de bu derneğe üyeydi. Bu, Romantik ve Prusyalı unsurların kısa bir evlilik içerisinde bir araya geldikleri tuhaf bir

geçici örgüt doğurdu. Sofra Derneği kendi yasalarını koymuş olan bir topluluktu ve neredeyse bir kulüp gibiydi. Buradaki Romantik unsur olağandışı bir kurum aracılığıyla temsil ediliyordu: Her toplantıda ciddi bir hikâyenin okunması kuraldı, bu hikâyelerde "görece bilinmeyen bir olay yeniden anlatılırken vatansever sadakat ve cesaretin yüceltilmesi esastı."[8] Bu tür bir hikâyenin hemen ardından, aynı hikâyeyi yeniden anlatan fakat ona ironik ve grotesk bir çeşni katan komik bir hikâye geliyordu. Ciddi tutumları ironik bir biçimde ele alan bu Romantik dürtü yine de grup tarafından hoş karşılanıyordu. Gruba kabul edilmek için başvuran adaylarda "Yahudi ya da Fransız olmamak ya da kültürden ve ince beğeniden yoksun bir orta sınıf mensubu (filisten) olmamak" şartı aranıyordu. Bu üç şartın bir arada olması ilk bakışta tuhaf gözükebilir. Fakat bunun gösterdiği şey – aristokrasinin tahmin edilebilir anti-Semitizmi ile Fransız vatanseverlere yönelik gene tahmin edilebilir husumetten ayrı olarak– bu üç grubun da Aydınlanmanın temsilcileri olmasıdır. Reformcu inisiyatiflerinden ötürü Karl August von Hardenberg filistenlerin prototipiydi; Goethe ise filisten olmayanların prototipi. Bu sosyetenin anti-filisten ideolojisi hakkında bildiğimiz her şey Brentano'nun "Tarihten Önce, Tarihte ve Tarihten Sonra Filistenler" başlıklı makalesinde bulunabilir. Bu makaleye göre filistenler "eski halk festivallerini ve efsanelerini ve modern tarzların küstahlığından bir şekilde korunmuş olan ve zamanla ihtiyarlayan her şeyi hakir görürler", "anavatanlarına belirtik/bireysel bir karakter kazandıran her şeyi sürekli olarak yıkmakla meşguldürler." "Kendi görüş alanları içerisindeki her şeyi, daha doğrusu dört kenarlı görüş alanlarının içerisindeki her şeyi Doğa diye adlandırırlar, çünkü sadece dört taraflı şeyleri kavrayabilmektedirler. (...) Güzel bir manzara, derler, bir anayoldan başka bir şey değildir! Voltaire'i Shakespeare'e, Wieland'ı Goethe'ye, Ramler'i Klopstock'a tercih ederler; Voss onların her zamanki gözdesidir." Fransa Aydınlanmanın klasik ülkesi olarak görülüyordu, Yahu-

dilerse bütünüyle Aydınlanmaya ve onun bütün insanların eşit haklara sahip olduğu yönündeki inanışına (toplumsal özgürleşmeyi savunan argümanlara ve Yahudilerin birer yurttaş olarak eşitliğine yönelik taleplere) borçluydular. Dolayısıyla kadınlar da Sofra Derneğinden dışlanmıştı, buysa eski çevrelere karşı doğrudan bir protesto olarak okunabilir. Toplantıların karakteristik tarzı bunların öğlen yemeği sırasında gerçekleştirilmesiydi, oysa çevreler çay zamanı ya da akşamleyin bir araya geliyordu. Kişinin bira mı yoksa çay mı içtiği canalıcı bir farklılık yaratmaktadır. Prusya aristokrasisi açısından Romantizm ile Prusya vatanseverliğinin bu garip birlikteliği kendi doğal hedefini kurtuluş savaşlarında, Romantikler açısından ise Katolikliğe Romantik dönüşlerde bulacaktır.

1820'lerin Varnhagen çevresi artık entelijensiyanın temsilcisi değildir. Frau Varnhagen von Ense gibi Rahel Lewin de dernek üyesi oldu; onun sosyal ilişkileri bu nedenle temelde onun açısından belirlenmişti. O da bunun farkındaydı. Yine de bazı önemli dostlukları –Heinrich Heine bunlardan biriydi– devam ettirdi ve zamanın kimi önemli figürleri hâlâ onu büyüleyici buluyordu. Ama onun esas itibariyle konvansiyonel davetleri artık herhangi bir özel anlam taşımıyordu. Rahel öldüğünde onun ilk kurduğu çevre yirmi beş yıldır dağılmış haldeydi. Çevrenin kimi üyelerinin adı sanı bilinmez olmuş, kimileri Sofra Derneği'ne katılmış, kimileri Katolikliğe dönmüş; en iyileri ise, Prens Louis ve Aleksandr von der Marwitz gibi, savaşlarda hayatını kaybetmişti. Eski zamanlardan Rahel'e kalan tek kişi en başından beri herhangi bir entelektüel, siyasal ya da toplumsal düzenin dışında kalmış olan Pauline Wiesel'di. Eski çevreden Rahel'e kalan tek şeyse hep derneğin dışında varolmuş şeyler oldu.

## NOTLAR

1. 1758'de doğan Karl August Varnhagen, Napoleon sonrası Prusya'sında liberal bir diplomattı. Eşi Rahel'in mektuplarını ve günlüklerini yayıma hazırlamasıyla bilinir. –Ed.

2. Rahel'in mektupları Varnhagen'in editörlüğünde kitaplaştırılırken (*Rahel, ein Buch des Andenkens*) Rebekka Friedländer'e yazılan mektuplar "Bayan v. F."e yazılan mektuplar olarak belirtilir. Mektupları yayıma hazırlarken Yahudi kadınları mümkün olduğunca çabuk bir şekilde "von"la kodlamak Varnhagen'in bildik uygulamasıydı. Örnekse, Henriette Herz bu mektuplarda "Bayan von Bl." olarak gözükür. Çok daha yaygın bir uygulama ise mektupların kime ve ne zaman yazıldığı belirtilmeksizin onlardan parçalar almaktır. Buysa spesifik durumlara gönderme yapan ifadelerin "genel düşünceler"miş gibi görünmesine yol açmaktadır. İfadelerin özgün amacını bozan ve yorumlamayı daha da güçleştiren bir uygulamadır bu.

3. Parça Pauline Wiesel'e yazılan yayımlanmamış bir mektuptan alınmıştır. Rahel'in, biricik gerçek dostu Pauline Wiesel'le olan yazışmaları Berlin Devlet Kütüphane'sinde yayımlanmamış halde saklanmaktadır; Varnhagen bu mektupları yayıma hazırlamamıştır. Bunun nedenlerinden biri 1830'larda Varnhagen'in, Rahel'in "Yunan tanrılarının dünyasından gelen" bu karşı konulmaz "hayaletle" olan dostluğunun (çevresini kuşatan sayısız skandala rağmen herkes tarafından sevilen bu kadının) Rahel'in anısına gölge düşüreceğini düşünmesidir. Elbette ki onun adını da kodlayabilirdi; gerçekte yayımlanmamış birkaç mektupta öyle de yapmıştır (Bayan v. V. olarak). Bu mektupların sümenaltı edilmesinin çok daha önemli bir nedeni onlarda, özellikle 1920'lerden kalan mektuplarda, Varnhagen'in dünyaya takdim etmek istediği Rahel'den oldukça farklı bir Rahel'in gözükmesidir. Ayrıca bu mektuplar Varnhagen'in evliliğinin gerçeklikte yayımlanmış pasajlarda yansıtılan tabloyla örtüşmediğini ortaya koymaktadır. Varnhagen burada, daha az ihtimam gösterse de, Clemens Brentano'nun mektuplarına yaptığı gibi (Varnhagen bu mektuplarda kendisi hakkında olumsuz bir görüntü oluşturabilecek bütün parçaları kesip atmıştır) kendi bildiğini okumuştur.

4. Napoleon'un Berlin'e girdiği yıldır bu; Kutsal Roma İmparatorluğu'nun sonuna işaret eder. –Ed.

5. Pauline Wiesel'e yazılan yayımlanmamış bir mektuptan.

6. Adam Müller (1779-1829) Romantiklerin Arnim ile Brentano kuşağına aittir. Etkili bir siyasi muhafazakâr olan Müller'in yazıları erken dönem Nazi savunucuları tarafından "gözden geçirilmiştir." –Ed.

7. Reinhold Steig, *Kleists Berliner Kämpfe*, 14.

8. Bkz. Reinhold Steid, s. 21 ve sonrası.

# KADINLARIN ÖZGÜRLEŞMESİ ÜZERİNE*

Kadınların özgürleşmesi, belli ölçüde, bir olgu haline geldi: günümüzde neredeyse bütün meslekler, oy kullanma hakkı ve yönetici mevkilere gelme hakkı da dahil olmak üzere, toplumsal ve siyasal açıdan erkeklerle aynı haklara sahip olan kadınlara açıktır. İleriye doğru atılan bu muazzam adımlara karşılık kadınlara dayatılan sınırlamalar –kadının kendi geçimini sağlama ve mülk edinme hakkının hâlâ kocasının rızasına bağlı olduğu evlilikte–, tekil vakalarda ne denli önemli olursa olsun, bir önceki çağdan kalma "mantık dışı" kalıntılar olarak gözükmektedir. Ne var ki kadınların özgürleşmesi, yakından bakıldığında, ilkesel olarak teminat altına alınmış olsa da, biçimsel bir niteliğe sahiptir. Zira günümüzde kadınlar yasal olarak erkeklerle aynı haklara sahip olsalar da, toplum tarafından eşit değerde görülmemektedirler. Ekonomik açıdan bakıldıkta, kadınlarla erkekler arasındaki eşitsizlik, pek çok durumda kadınların erkeklerden çok daha düşük bir ücret karşılığında çalışmasında kendisini göstermektedir. Aynı ücret skalasında çalışmak durumunda kaldıklarında –kendi toplumsal değerleriyle uyumlu olarak– işlerini kaybetmektedirler. Bu kesinkes reaksiyoner bir gelişmedir, çünkü en azından

---

* Dr. Alice Rühle-Gerstel'in yazdığı *Das Frauenproblem der Gegenwart: Eine Psychologische Bilanz* (Çağımız Kadının Sorunları: Psikolojik Bir Bilanço) adlı kitabın eleştirisi. *Die Gesellschaft*'ın 1933 tarihli 2. nüshasında yayımlanmıştır. İngilizce çeviri Elisabeth Young-Bruehl'e aittir.

şimdilik kadınların bağımsızlığı demek, onların erkeklerden ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları demektir. Prestijli meslekler diye anılan meslekler sadece, tıp ve hukuk gibi, eşitlik hatırına eşitlikten kısmen feragat etmeyi anlatan bu paradoksal durumdan bağışıktır. Ne ki bu meslekler sayısal olarak önemsizdir, ayrıcalıklarını kadın hareketine borçlu olan meslekler olsalar da. Çalışan kadın iktisadi bir olgudur, kadın hareketinin ideolojisi bu olgunun yanıbaşında yürümektedir.

Meslek sahibi kadının ortalama durumu çok daha karmaşıktır. Kadın, yasa önünde eşit olmasına rağmen çalışması karşılığı erkeklerden daha az ücret almayı kabul etmek, aynı zamanda yeni pozisyonuyla bağdaşmayan (ama toplumsal ve biyolojik açıdan temellendirilmiş) görevlerini yapmaya devam etmek zorundadır. Yaptığı işe ek olarak evini çekip çevirmek ve çocuklarını yetiştirmek zorundadır. Dolayısıyla kadının kendi geçimini sağlama özgürlüğü ya kendi evinde bir tür köleliği ya da ailesinin dağılmasını imlemektedir.

"Çağımız kadınının bu tür sorunları" A. Rühle-Gerstel'in kitabının başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Rühle-Gestel kadınların kendi durumlarıyla tipik biçimde başa çıkmaya çalışırken kullandıkları birçok yordamı betimlemektedir. Biyolojik bir faktör olarak anneliğin bir *factum brutum* (basit olay) olmadığı, fakat aynı zamanda toplumsal değişimler sonucu değişikliğe uğrayabileceği yolundaki doğru içgörüden hareket eden Rühle-Gessel, bireysel psikolojiye ve onun bütün beşeri başarıların (ister pozitif ister negatif olsun) kökel bir aşırı dengelemenin sonuçları olduğu yolundaki kendi global iddiasına dayanan bir yöntem izlemektedir. Bu teori, sadece verili bir bireyin yaşam öyküsüne değil fakat bütün bir sınıfa uygulandığında, tipik aşırı dengelemeleri tanımayı ve hatta onların modellerini fark etmeyi mümkün kılar. Bu modellerin –evkadını, prenses, kötü kadın; şefkatli kadın, çocuksu kadın, yetenekli kadın, şirret kadın, aşırı gergin kadın– betimi kitabın en güçlü ve en özgün katkısı olarak gözükmektedir.

Yazar, kadınların çağdaş toplumdaki pozisyonunu iki misli karmaşık bir durum olarak görmektedir. Birincisi, kendi toplumsal sınıfı bir yana, bir evkadını olarak bir erkek işverenin mülksüz çalışanıdır o, özellikle de burjuva ya da küçük burjuva bir çevrede yaşadığı zaman. Bir proleter bile değildir, bağımsız bir ücretli işçi bile değildir. İkincisi, çalışan bir kadın olarak hemen her zaman ücretli bir işçidir o. Bu kararsız durum siyasi bir bakış açısından bakıldığında özellikle açık hale gelir. Bu durumdaki kadınlar politik cephelerde (bunlar hâlâ erkeklere ait cephelerdir) ileriye gidememişlerdir. Üstelik kadın hareketi ne zaman siyasi bir cepheye girse, bunu ancak birleşik/farklılaşmamış bir bütün olarak, hümanist amaçlar dışında kendisine somut hedefler koymayı hiçbir zaman başaramayan bir hareket olarak yapar. Kadınların kendi siyasi partilerini kurma yönündeki o beyhude çabaları bu hareketin yaşadığı sorunu bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Sorun gençlik hareketinin sorununa benzemektedir, orada da sırf gençlik adına konuşan bir hareket söz konusudur. Sırf kadınları gözeten bir kadın hareketi de aynı derecede soyut kaçmaktadır.

Rühle-Gerstel'e göre kadınlar kendi durumlarını açıkça gördükleri takdirde, çalışan sınıflar kütlesiyle, aynı alemde eşitlik için verdikleri daimi mücadeleye rağmen, kendilerini ilişkilendireceklerdir. Bu şekilde onların politik koordinasyonu yukarıda ana hatları çizilen toplumsal duruma dayanacaktır. Fakat kitaptaki hem bu siyasi tavsiye hem de toplumsal durum analizi sorunludur. Tipik bir evkadını ancak ve ancak evliliği dağıldığı zaman mülksüz bir çalışan haline gelir. Bu noktada, ilk kez olmak üzere, proleter duruma adım atabilir (yazar şöyle demek istiyor: ilk kez olmak üzere kadının proleter durumu ona aşikâr hale gelir). Fakat bu analiz şu gerçekliği hesaba katmamaktadır (boşanma durumunda bile): kadın, pek çok durumda, ait olduğu toplumsal birimde yer almaktadır hâlâ. Kadının erkeğe bağımlılığını işçinin işverene bağımlılığıyla özdeşleştirmek proleterin

aşırı ölçüde birey yönelimli biri olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Buradaki analiz birimi birey değil, aile (proleter ya da burjuva aile) olmalıdır; bir örnekte proleter bir kadın bir prenses gibi muamele görürken, bir başka örnekte bir burjuva evkadınının köle gibi muamele görmesinden bağımsız olarak.

Laf kalabalığına boğulmuş olmasına rağmen bu kitap aydınlatıcı ve ufuk açıcı nitelikte. "Kadınlığın Bilançosu" başlıklı sonuç bölümü, acıma duygusu uyandıracak şekilde sunulmuş, ama biraz tatsız kaçmış. Ayrıca, yazarın çalışmasının dayandığı temel (sadece 155 deneği içeren bir örneklem araştırması), çıkardığı genel sonuçları destekleyecek denli geniş bir örneklem oluşturmuyor. Verilen istatistikler çoğunlukla yazarın genelleştirmelerini haklı çıkaracak sosyolojik ve coğrafik yaygınlığa sahip değil.

# FRANZ KAFKA: BİR YENİDEN DEĞERLENDİRME*

## ÖLÜMÜNÜN YİRMİNCİ YILDÖNÜMÜ VESİLESİYLE

Yirmi yıl önce, 1924 yılının yazında, Franz Kafka kırk yaşında öldü. Ünü yirmili yıllarda Avusturya ve Almanya'da, otuzlu yıllarda ise Fransa, İngiltere ve Amerika'da durmadan arttı. Bu ülkelerdeki hayranları, onun eserinin içkin anlamı hakkında büyük anlaşmazlıklar içerisinde olsalar da, tuhaftır, bir temel hususta birleşmektedirler: hepsi de Kafka'nın hikâye anlatma sanatına getirdiği o yeni şey, modernitenin başka hiçbir yerde aynı şiddet ve sarihlikte ortaya çıkmayan bir niteliği karşısında çarpılmışlardır. Bu şaşırtıcı bir durumdur, çünkü Kafka –entelijensiyanın gözde yazarlarıyla çarpıcı bir karşıtlık sergileyerek– teknik deneylere girişmemiştir; Alman dilini hiçbir şekilde değişikliğe uğratmaksızın bu dili, onda içerilmiş yapılardan soyundurarak, argodan ve umursamazlıktan arınık günlük konuşma dili gibi açık ve yalın hale getirmiştir. Dilinin yalınlığı, doğallığı şuna işaret edebilir: Kafka'nın modernitesi ve onun eserinin zorluğu, içsel yaşamın yeni ve özgün duyguları ifade etmek için hep yeni ve özgün teknikler peşinde olan modern komplikasyonuyla pek az ilgisi var-

* İlk olarak *Partisan Review*'da (XI/4, 1944) yayımlanmıştır. Makalenin bir ölçüde farklı iki Almanca versiyonu, birincisi *Die Wandlung*'da (I/12, 1945-46), ikincisi ise Arendt'in *Sechs Essays* (1948) adlı yapıtında olmak üzere yayımlanmıştır.

dır. Kafka okurlarının ortak yaşadığı deneyim, anlayamadıkları hikâyelerde bile, genel ve muğlak bir büyülenme hali, tuhaf ve görünürde saçma imge ve betimlemelerin hatırlanmasıdır tam da –ta ki bu saklı anlam kendisini onlara basit ve su götürmez bir hakikate ilişkin ani bir tanıtlamayla ifşa edene dek.

*Dava* romanıyla başlayalım. Hakkında küçük bir kütüphaneyi dolduracak kadar yorum üretilen bu roman yasalara göre yargılanan bir adamın hikâyesidir; ne var ki adam bu yasaların ne olduğunu bulamaz ve sonunda bütün olup bitenlere akıl erdiremeden idam edilir.

Adam, çektiği eziyetin gerçek nedenini araştırırken bunun gerisinde büyük bir örgüt olduğunu öğrenir. "Sadece yoz muhafızları, aptal müfettişleri ve sorguya çeken yargıçları görevlendirmekle kalmayan, ... fakat aynı zamanda uşaklar, kâtipler, polis ve diğer yardımcılar ve belki de cellatlardan oluşan zaruri ve sayıca kabarık bir maiyet ordusuna sahip yüksek mertebeden adli bir hiyerarşiyi elinin altında tutan" büyük bir örgüttür bu. Adam kendisine bir avukat tutar, avukat da yapılabilecek tek makul şeyin mevcut koşullara uyum sağlamak ve onları eleştirmemek olduğunu anlatır ona. Adam hapishane papazına danışır, papaz sistemin kendini gizleyen büyüklüğünden dem vurur ve ona gerçeği aramamasını buyurur, "çünkü her şeyi gerçek diye kabul etmek gerekmez, bu bir zorunluluk olarak kabul edilmelidir." "Melankolik bir sonuç," der K., "yalanı evrensel bir ilkeye dönüştürüyor."

*Dava*'da K.'yı tutsak eden aygıtın gücü bir yandan bu zorunluluk görüntüsünde, öte yandan da insanların zorunluluğa duydukları hayranlıkta yatar tam tamına. Zorunluluktan dolayı yalan söylemek yüce bir şey gibi gözükür; aygıta boyun eğmeyen biri, isterse boyun eğmek bu kişinin ölümü anlamına gelsin, bir tür ilahi düzene karşı gelmiş bir günahkâr olarak görülür. K. örneğinde, boyun eğdirme güç kullanarak değil, suçluluk duygusunun yeğinleşmesiyle sağlanır; bu temelsiz suçlama, zanlıdaki suç-

luluk duygusunun kaynağıdır. Bu duygu, son kertede, hiçbir insanın suçtan azade olmadığı olgusuna dayanır elbette. Ve bir bankada çalışan K.'nın bu tür genel doğruları kurcalayacak zamanı olmadığı için, kendi egosunun bazı bilinmedik bölgelerini keşfetmesi sağlanır. Bu da onu bir kafa karışıklığına; onu çepeçevre saran dünyanın örgütlü ve aşağılık kötülüğünü, "yalanı evrensel bir ilkeye" çeviren ve hatta insanın o gerekçelendirilmiş alçakgönüllülüğünü hem iyiye hem kötüye kullanan kötü niyetle kıyaslandığında zararsız ve hemen hemen masum olan o genel suçluluğun zorunlu bir ifadesi olarak görme yanlışına düşmeye götürür.

Dolayısıyla, K.'yı etkisi altına alan ve kendine özgü bir içsel gelişim göstermeye başlayan suçluluk duygusu, kurbanını, yargılanmaya uygun hale gelene değin değişime uğratır ve bir kalıba sokar. Onu zorunluluğun ve adaletsizliğin ve yalanın dünyasına girmeye, kurallara göre bir rol oynamaya, kendini varolan koşullara uyarlamaya muktedir kılan şey işte bu duygudur. Kahramanımızın bu içsel gelişimi –onun *education sentimentale*'i*– bürokratik aygıtın işleyişine eşlik eden hikâyenin ikinci bir katmanını oluşturur. Dış dünyadaki olaylar ile kahramanımızın içsel gelişimi en sonunda son sahnede birbiriyle çakışır: bu idam sahnesinde K., hiçbir sebep olmasa da, kendi ölümüne direniş göstermeksizin boyun eğer.

Tarih bilincine sahip yüzyılımızın karakteristiği, onun en berbat suçlarının bir tür zorunluluk adına ya da –ki bu da aynı kapıya çıkar– "gelecek dalgası" adına işlenmiş olmasıdır. Buna boyun eğen, kendi kuruntusunun bedelini ölümle ödese bile kendi özgürlüğünden ve eylem hakkından feragat eden insanlar için, hiçbir şey Kafka'nın *Dava*'yı bitirirken yazdığı sözcüklerden daha yumuşak söylenemez: "Bunun utancının kendisinden daha fazla yaşamasını ister gibi bir hali vardı."

---

* Duygu eğitimi (ç.n.).

*Dava*'nın savaş öncesinde Avusturya-Macaristan bürokratik rejiminin bir eleştirisini içerdiği (bu rejimde, sayıca kabarık ve birbiriyle çatışma halindeki milliyetler homojen bir memurlar hiyerarşisinin güdümü altındaydı), romanın daha ilk ortaya çıkışından itibaren anlaşılmıştı. Bir sigorta şirketinde çalışan ve birçok Doğu Avrupalı Yahudinin sadık dostu olan Kafka (bu Yahudiler için ülkede kalma izni almak zorunda kalmıştı Kafka), ülkesinin siyasi durumunu oldukça yakından takip ediyordu. Bürokratik aygıta yakasını kaptıran biri hakkında hükmün zaten verilmiş olduğunu; hukuksal içtihatların hukuksuzluğun yönetimiyle bir ve aynı şey olduğu, içtihat oluşturanların kronik ataletinin, duygusuz otomatizmiyle nihai karar verme yetkisine sahip bürokratik bir aygıt tarafından tazmin edildiği o adli prosedürlerden adalet beklenmemesi gerektiğini biliyordu. Fakat yirmili yıllardaki kamuoyuna bürokrasi, romanda ifade edilen dehşet ve terörü açıklamaya yetecek kadar büyük bir kötülük olarak görünmüyordu. İnsanlar gerçek olan şeyden çok, hikâyenin kendisinden ürkmüşlerdi. Bu nedenle de başka, göründüğü kadarıyla daha derin, yorumlar aramaya başladılar ve bu yorumları, günün modasına uyarak, dinsel gerçekliğin gizemli bir serimlenişinde/korkunç bir teolojinin dışavurumunda buldular.

Bu yanlış yorumlamanın (bu, benim düşünceme göre, o kadar kaba olmasa da, psikanalizle ilgili çeşitlilik kadar temel bir yanlış anlaşılmadır) nedeni elbette ki bizzat Kafka'nın eserinde bulunmaktadır. Doğrudur, Kafka, kendisini Tanrı'nın yerine geçen bir şey olarak kurmuş olan bir toplumu serimlemiş ve toplumun yasalarını tanrısal yasalar olarak –insanların iradesinin değiştiremeyeceği yasalar olarak– gören insanları betimlemiştir. Bir başka deyişle, Kafka'nın kahramanları öyle bir dünyanın ağına düşmüşlerdir ki, bu dünyanın sakatlığı tam da onun tanrılaştırılmasından, tanrısal bir zorunluluğu temsil eder görünmesinden kaynaklanmaktadır. Kafka bu dünyayı, onun iğrenç ve saklı yapısını gözler önüne sererek, gerçeklik ile sahteliği birbirinin karşısına

koyarak yok etmek ister. Fakat böylesi paradokslardan büyülenen ve basit zıtlıkların cazibesine kapılan modern okur, ya da en azından yirmilerin okuru, artık aklın sesine kulak verme arzusunda değildi. Onun Kafka'yı anlama biçimi, Kafka'dan çok kendisiyle ilgili şeyleri –bu topluma olan uyumunu (bu bir "elit"in uyumu olsa bile)– açığa vurur; ve bu okur, iş Kafka'nın tanrısal yasa olarak yalan zorunluluğunu ve zorunlu yalanı hicvetmesine gelip dayandığında, oldukça ciddidir.

Kafka'nın bir sonraki büyük romanı, *Şato*, bizi gene aynı dünyaya götürür; bu kez en sonunda zorunluluğa boyun eğen ve zorunluluğun yönetimine dair ancak onun tarafından itham edildiği için bir şeyler öğrenen birinin gözünden değil, çok başka bir K.'nın gözünden görülen bir dünyadır bu. Bu K., bir yabancı olarak, kendi özgür iradesiyle bu dünyaya gelir ve bu dünyada çok belirli bir amacı gerçekleştirmek ister: kendini kurmak, bir yurttaş olmak, bir yaşam kurmak ve evlenmek, iş bulmak ve toplumun yararlı bir üyesi olmak.

*Şato*'daki K.'nın göze çarpan özelliği, onun sadece evrensel kurallarla, herkesin yapmaya doğal hak sahibi olduğu şeylerle ilgilenmesidir. Fakat bundan daha fazlasını talep etmese de, bundan daha azıyla yetinmeyeceği apaçık ortadadır. Mesleğini değiştirmeye kolayca ikna olur; fakat bir uğraşı, bir "düzenli işi" kendi hakkı olarak talep eder. K.'nın sıkıntıları başlar, çünkü sadece Şato onun taleplerini yerine getirebilir; ve Şato bunu ya bir "iltimas edimi" olarak ya da K.'nın Şato'nun gizli bir çalışanı olmaya rıza göstermesi halinde ("asıl işi Barnabas –Şato'nun habercisi– aracılığıyla belirlenen sözüm ona bir köy işçisi") yapacaktır.

K.'nın talepleri insanın devronulamaz haklarından başka bir şey olmadığından kahramanımız bunları Şato'nun bir iltiması olarak kabul edemez. Bu noktada köylüler devreye girer; K.'yı deneyimsiz olduğuna ve bütün yaşamın itibar ile itibarsızlık, lütufa mahzar olma ile gözden düşmeden (bunların ikisi de iyi talih-kötü talih gibi sebebi açıklanamayan ve şansa bağlı şeylerdir)

oluştuğunu ve bunlar tarafından güdümlendiğini bilmediğine ikna etmeye çalışırlar. Köylüler ona, doğru ya da yanlış yolda olmanın "yazgı"nın bir parçası olduğunu, bunu kimsenin değiştiremeyeceğini, ancak icra edebileceğini açıklamaya çalışırlar.

Bundan dolayıdır ki K.'nın yabancılığı ek bir anlam kazanır: O sadece "köye ait olmadığı, Şato'ya ait olmadığı" için değil, beşeri ve normal olan her şeyin (sevginin, çalışmanın ve ahbaplığın) dışarıdan –ya da, Kafka'nın belirttiği gibi, yukarıdan– ihsan edilen bir hediye olmak üzere insanların elinden alındığı bir dünyada biricik normal ve sağlıklı insan olduğu için de yabancıdır. İster yazgı, ister inayet, ister lanet olsun gizemli bir şeydir bu; insanın maruz ya da mahrum kalacağı, fakat asla yaratamayacağı bir şeydir. Dolayısıyla, K.'nın beylik ve aşikâr olmaktan uzak özlemi, gerçekte, istisnai ve skandal kabilindendir. Sanki bütün olası taleplerin toplamını kucaklayan bir şeymiş gibi, asgari düzeyde bir mücadeleye tutuşur. Köylüler açısından K.'nın yabancılığı, onun yaşamın temel gerekliliklerinden yoksun olmasında değil, bunları talep etmesinde yatmaktadır.

Ne var ki K.'nın amacında diretmesi, köylülerden bazılarının gözünü açar; K.'nın davranışları, insan haklarının, uğrunda savaşmaya değer haklar olduğunu, Şato yönetiminin tanrısal yasa olmadığını ve dolayısıyla ona hücumda bulunulabileceğini öğretir onlara. K., köylülerin, gene onların anlatımıyla, "...kapının her çalınışında tepeden tırnağa titreyen, olayları olanca çıplaklığıyla göremeyen, bize özgü bir korkuyla kuşatılmış, bizim yaşadığımız türden deneyimlerden mustarip olan insanları" görmelerini sağlar. Köylüler eklerler: "Bize geldiğin için ne kadar şanslıyız!" Ancak o yabancının verdiği mücadele, bir örnek olmanın ötesinde bir sonuç vermemiştir. Onun mücadelesi bitkinlikten ölerek –son derece doğal bir ölüm– sona erer. Fakat o, *Dava*'daki K.'nın aksine, zorunluluk gibi gözüken şeye boyun eğmediği için, ölümünden sonra yaşayacak bir utanç söz konusu olmayacaktır.

Kafka okurlarının, Kafka'nın karabasan dünyasını, gelecekteki bir dünyanın psikolojik açıdan ilginç olsa da önemsiz bir öngörüsü olarak düşünme eğilimi taşıyacakları bir evreden geçmeleri oldukça muhtemeldir. Fakat bu dünya gerçekte çıkagelmiştir. 1940 kuşağı ve özellikle de tarihin bugüne dek ürettiği en korkunç rejim altında yaşamış olmanın o kuşkulu üstünlüğüne sahip olanlar, Kafka'nın eserlerindeki terörün bürokrasi diye adlandırılan şeyin –hükümetin yerini yönetimin, yasaların yerini keyfi talimatnamelerin alması– gerçek doğasını tastamam temsil ettiğini bilirler. Biz Kafka'nın inşa ettiği yapının salt bir karabasan olmadığını biliyoruz.

Kafka'nın bu aygıta ilişkin betimlemesini gerçekte bir kehanet olarak alsak bu, yüzyılımızın başlangıcından itibaren yakamızı bırakmayan diğer sayısız tahminler kadar kaba bir tahmin olur. Kendisi hakkında da sık sık bir kâhin olduğu hatası yapılan Charles Péguy şöyle der: "Anlaşıldığı kadarıyla determinizm... belki de arta kalanların hukukundan başka bir şey değildir." Bu cümle derin bir hakikati ima etmektedir. Yaşam, ölümle sonlanan bir gerileme olarak alındığı müddetçe, önceden kestirilebilir. Doğal yıkım sürecini körü körüne takip eden/çözülen bir toplumda, felaket önceden görülebilir. Bir tek kurtuluş (*salvation*) –yıkım değil– hiç beklenmedik bir biçimde çıkagelir; zira özgürlüğe ve insanların iradesine bağlı olan şey yıkım değil kurtuluştur. Kafka'nın kehanet diye adlandırılan öngörüleri, bugün açık hale gelmiş temel yapıların soğukkanlı analizinden başka bir şey değildi. Bu yıkım getiren yapılar, Kafka'nın zamanında neredeyse evrensel olan bir inanış tarafından, insanın boyun eğmesi gereken o zorunlu ve otomatik sürece inanış tarafından destekleniyor ve bu yıkım sürecinin kendisi de bu inanışla ivme kazanıyordu. *Dava*'daki hapishane papazının sözleri, zorunluluğa duyulan inanç olarak bürokratların inancını gözler önüne serer; bu zorunluluğu birer memur olmak hasebiyle bizatihi bürokratlar ortaya koymaktadırlar. Fakat insan, zorunluluğun bir memuru olarak, doğal yıkım

yasasının bir faili haline gelir, böylelikle de kendisini doğal yıkım gerecine indirger (beşeri yeterliklerin kötücül kullanımı yüzünden bu yıkım süreci hızlanabilmektedir). Nasıl içinde kimsenin yaşamadığı, kaderine terk edilmiş bir ev yavaş yavaş harap olur gider (bu durum bir bakıma bütün beşeri işlere içkindir), insan yapımı olan ve doğa yasalarına göre değil beşeri yasalara göre meydana gelen dünya da, aynı şekilde, insan kendi yasa yapma yetisinden feragat ederek ve hatta yasaları doğanın emrine vererek doğanın bir parçası olmaya, doğa yasalarının doğru ama kör bir gereci olmaya karar verdiğinde, tekrar doğanın bir parçası olacak ve yıkım yasasına uyacaktır.

İlerleme, tarihin bütün dönemlerini aynı şekilde kucaklayan kaçınılmaz bir insanüstü yasa (insanlık bu yasanın ağına düşmüştür) olarak düşünülecekse, gerçekten de en iyi tahayyülünü ve en eksiksiz betimini Walter Benjamin'in son eserinden aldığımız şu satırlarda bulur:

> Tarih meleği... yüzünü geçmişe çevirir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz yerde o tekil bir felaket görür; yıkımları aralıksız olarak üst üste yığan ve onları kendi ayağına savuran bir felaket. Kalıp ölüleri uyandırmayı ve parçaları birleştirmeyi diler. Fakat bir rüzgar eser Cennetten, onun kanatlarına yakalanır ve öylesine güçlü bir rüzgardır ki bu, melek kanatlarını kapatamaz. Bu rüzgar onu, karşı konulamaz bir biçimde, geleceğe, onun sırtını döndüğü şeye sürükler, bu arada da önünde biriken yıkım yığınları göğe erişir. İlerleme dediğimiz şey işte bu rüzgardır.*

Kafka'nın o karabasanla özdeş dünyasının, fiiliyatta, kendisinin betimlediği hunharlıkları bile geride bırakan gerçek bir olasılık barındırdığının şu son zamanlarda doğrulanmasına rağmen,

---

* *Theses on the Philosophy of History* (Tarih Felsefesi Üzerine Tezler), IX. Arendt'in yakın dostu olan Benjamin 1940 yılında Nazilerden kaçarken Fransa-İspanya sınırında yaşamına son vermiştir. Bkz. Arendt, "Walter Benjamin 1892-1940", *Men in Dark Times* içinde, Harcourt, Brace & Company, New York, 1968. –Ed.

onun romanlarını ve hikâyelerini hâlâ oldukça kesin bir gerçekdışılık duygusuyla okuyoruz. Birincileyin, Kafka'nın kahramanlarının bir adı bile yoktur, çoğunlukla adlarının baş harfleriyle tanıtılırlar; gerçek dünyada karşılaşabileceğimiz kişiler değildirler kesinlikle, gerçek bir bireyi oluşturan birçok lüzumsuz/ayrıntılı özelliklerden yoksundurlar çünkü. Herkese bir rol biçilen ve herkesin bir işinin olduğu bir toplumda hareket ederler bu kahramanlar; rollerinin belirsiz olması, iş sahiplerinin dünyasında sınırları çizilmiş belli bir yere sahip olmamaları onları diğer insanlarla tersleştiren biricik olgudur. Ve bu toplumun tümü, ister *Şato*'daki sıradan halk gibi işlerini kaybetmekten korkan küçük insanlar olsun, isterse *Şato* ve *Dava*'daki görevliler gibi büyük adamlar, bir tür insanüstü yetkinliğe ulaşmaya çabalar ve kendilerini işleriyle eksiksiz bir biçimde özdeşleştirerek yaşar. Hiçbir psikolojik nitelikleri yoktur, çünkü birer iş sahibi olmanın dışında hiçbir şeydirler. Sözgelimi *Amerika* romanında otelin başkapıcısı birini bir başkasıyla karıştırdığında şöyle der: "Onu bunu birbirine karıştırıyorsam başkapıcılık da yapamam. (...) Otuz yıllık çalışma hayatımda kimseyi bir başkasıyla karıştırmadım." Hata yapmak kişinin işini kaybetmesi demektir; dolayısıyla başkapıcı bir hata yapma olasılığını bile kabul etmez. Beşeri hata yapma olasılığı kendilerinden esirgenen çalışanlar, insan kalamaz; bunlar üstüninsanmış gibi hareket etmek zorundadırlar. Kafka'nın tüm çalışanları, memurları ve görevlileri mükemmel olmaktan çok uzaktır, gelgelelim hepsi de her şeye güçlerinin yettiği varsayımına dayanarak hareket ederler.

Sıradan bir romancı bir kimsenin işlevi ve onun özel yaşamı arasındaki bir çatışmayı betimleyebilir; kişinin toplumdaki işlevinin onun özel yaşamını nasıl kemirip tükettiğini ya da özel yaşamının –örnekse, bir aileye sahip olmak– onu bütün insani özellikleri bir tarafa bırakmaya zorlayıp sanki insan değilmiş gibi kendi işlevini yerine getirmeye nasıl yönlendirdiğini gösterebilir. Kafka bizi böylesi bir sürecin sonucuyla yüzleştirir hemen, çünkü önem-

li olan tek şey sonuçtur. Kafka'nın kahramanlarının yakalarını kaptırdıkları aygıtın itici gücü her şeye yeterliktir, buysa kendi içinde duygusuz ve yıkıcıdır, fakat sürtüşme olmaksızın işlev görür.

Kafka hikâyelerinin belli başlı konularından biri de bu aygıtın inşası, onun nasıl işlediğinin ve kahramanlarının yalın beşeri erdemler hatırına onu yok etme yönündeki girişimlerinin betimlenişidir. Bu adsız kahramanlar sokakta karşılaşılabilecek sıradan insanlar değil, "sıradan insan"ın bir insanlık ideali olarak modelidir; nitekim bu insanlar topluma bir norm biçme niyetindedirler. Chaplin'in filmlerinin "unutulmuş adam"ı gibi Kafka'nın "sıradan insan"ı da küçük ve büyük adamlardan oluşan bir toplum tarafından unutulmuştur. Çünkü onun etkinliklerinin itici gücü iyi niyettir, oysa toplumun itici gücü ("sıradan insan" bu toplumla tersleşir) işlevselliktir. Bu iyi niyetin de (kahraman bu iyi niyetin sadece bir modelidir) bir işlevi vardır; en müşterek ihtiyaçları göz göre göre boşa çıkaran ve insanın en güzel niyetlerini yok eden toplumun o gizli yapılarının maskesini neredeyse masumane bir şekilde düşürür. Kariyer yapmak istemeyen iyi niyet insanının düpedüz kaybolduğu bir dünyanın yanlış yapısını gözler önüne serer.

Kafka'nın hikâyelerinde bizi çarpan gerçekdışılık ve modernite izlenimi, esas itibariyle, yazarın görünüşleri bütünüyle göz ardı edişi ve dünyayı fenomen olarak betimlemeye ilgi göstermeyişiyle birlikte, onun işlevselliğe duyduğu bu üst düzey ilgiden kaynaklanır. Dolayısıyla, onu gerçeküstücülerle aynı kefeye koy-mak bir yanlış anlama olur. Gerçeküstücüler gerçekliğin mümkün olduğu kadar çok ve çelişkili veçhesini vermeye çalışırlar, oysa Kafka gerçekliği ancak işlevle ilişkisi kapsamında serbestçe icat eder. Gerçeküstücülerin gözde metodu her zaman fotomontaj iken, Kafka'nın tekniği, en iyi, modeller inşası olarak betimlenebilir. Bir adam bir ev inşa etmek isterse ya da bir evin sağlamlığını önceden anlatabilecek derecede onu iyi tanımak isterse, binanın

projesini edinecek ya da bu projeyi kendisi çizecektir. Kafka'nın hikâyeleri bu tür projelerdir; basit duyusal deneyimden ziyade düşünme ediminin doğurduğu ürünlerdir. Gerçek bir evle kıyaslandığında bir proje elbette ki epey gerçekdışı bir iştir; fakat o olmaksızın ne ev varlık kazanabilir, ne de onu gerçek bir ev kılan temellerle yapıları tanımak mümkün olur. Aynı imgelem –yani, Kant'ın sözleriyle, "gerçek doğanın ona verdiği malzemeden bir başka doğa" yaratan imgelem– onları anlamak için olduğu kadar evleri inşa etmek için de kullanılacaktır. Projeler, mimarların tasarılarını ve binaların gelecekteki görünüşlerini kendi imgeleminde gerçekleştirmek isteyen ve buna muktedir olanlar dışında, kimse tarafından anlaşılamaz.

Kafka'nın okurlarından bu imgelem çabası istenir. Dolayısıyla, basit bir alımlayıcı olmanın ötesine geçemeyen ve biricik etkinliği karakterlerden biriyle özdeşleşmek olan roman okuru, Kafka'yı okurken tam bir şaşkınlık geçirir. Yaşamda karşılaştığı belli bir ketlenmeden dolayı romanların o romantik dünyasında, kendi yaşamında hiç gerçekleşmeyen olayların gerçekleştiği bir dünyada yapay şeylerin peşinde olan meraklı okur, Kafka'yı okuduğunda, kendi yaşamında hissettiği aldatılmışlık ve ketlenmiş duygusunun çok daha fazlasını yaşayacaktır. Çünkü Kafka'nın kitaplarında düş görmeye ya da olayları iyiye yormaya yer yoktur. Yaşamı, dünyayı ve insanı çok karmaşık bulan, korkunç bir ilgiyle yaşam, dünya ve insan hakkında bazı hakikatleri bulup çıkarmak isteyen ve dolayısıyla da yüzünü hepimizin yaşadığı deneyimlere yönelik olarak bir içgörü geliştirmek için hikâye anlatıcılarına çeviren okur, Kafka'ya ve onun projelerine yönelebilir: bunlar kimileyin bir sayfada, hatta tek bir ibarede, olayların çıplak yapısını ortaya koyar.

Bu düşüncelerin ışığında Kafka'nın en yalın hikâyelerinden birini, çok karakteristik bir hikâyeyi ele alabiliriz:

## Mutat Bir Karışıklık

Mutat bir deneyimin mutat bir karışıklığa yol açması. A., B. ile H.'de önemli bir iş sözleşmesi yapmak durumundadır. Ön görüşme için H.'ye gider, oraya on dakikada varmayı başarır, dönüş yolculuğu da on dakika sürer ve döndüğünde yaptığı seferden ailesine övünerek bahseder. Ertesi gün yeniden H.'ye, bu kez işi bitirmek amacıyla gider. Bunun birkaç saat sürmesi beklendiği için A. sabah çok erken yola çıkar. Fakat tüm yardımcı koşullar bir önceki günün koşullarıyla tıpatıp aynı olsa da (en azından A.'nın fikrine göre) A.'nın H.'ye varması bu kez on saati bulur. A. akşam oldukça bitkin halde oraya vardığında kendisine B.'nin bu gecikmeye çok kızarak, A.'nın köyüne gitmek üzere ayrıldığı ve dolayısıyla yolda birbirlerinin yanından geçmiş olmaları gerektiği bildirilir. A.'ya beklemesi salık verilir. Fakat işi bir an önce bitirme kaygısında olan A. hemen ayaklanır ve aceleyle eve yollanır.

Bu kez, olan bitene özel bir dikkat göstermeksizin, tam bir saniyede yolculuğu bitirir. Evde B.'nin, A.'nın ayrılmasından hemen sonra, oldukça erken bir vakitte geldiğini, aslında A. ile eşikte karşılaştığını ve ona iş konusunu hatırlattığını, fakat A.'nın kendisine ayıracak hiç zamanı olmadığı ve bir an önce gitmesi gerektiği şeklinde bir cevap verdiğini öğrenir.

A.'nın bu anlaşılmaz davranışına rağmen B. oturup A.'nın dönüşünü beklemiştir. Doğrusu A.'nın dönüp dönmediğini birkaç kez sormuştur, fakat hâlâ A.'nın odasında onun yolunu bekliyordur. B.'yi hiç ummadığı anda görme ve ona her şeyi açıklama fırsatını bulduğu için çok sevinen A. hemen üst kata çıkar. Kapıya varmak üzeredir ki sendeler, bir kirişe sarılır ve çığlık bile atamadan, karanlıkta sadece zayıf bir inilti koyuverir ve duyduğu acıdan bayıldı bayılacakken B.'nin –kendisinin epey uzağında mı yoksa oldukça yakınında mı olduğunu söylemek imkansızdır– öfkeyle burnundan soluyarak merdivenlerden indiğini ve bir daha hiç görünmemek üzere kayıplara karıştığını işitir.

Buradaki teknik oldukça açıktır. Bir randevuya yetişmede uğranılan başarısızlığa ilişkin bu mutat deneyimde yer alan bütün temel faktörler –gayretkeşlik (A.'nın evden çok erken ayrılması ve B.'yi merdivenlerde gözden kaçırması), ayrıntılara hatalı yoğunlaşma (A.'nın B. ile görüşme yapmadaki esas amacı yerine yolculuğu düşünmesi, bunun da –dikkat edilmeden ölçüldüğünde–

kat edilecek yolu öncesine kıyasla çok daha uzun kılması) ve nihayet bu tür başarısızlıkları nihai kılan nesnelerin ve koşulların çevirdiği tipik numaralar– hikâyede bulunmaktadır. Bunlar yazarın hammaddesidir. Onun hikâyeleri gerçek bir olaydan değil, tipik beşeri başarısızlığa katkıda bulunan faktörlerden hareketle inşa edildiği için, ilk başta fiili olayların gem vurulmamış/mizahi bir abartısı gibi ya da zincirlerinden boşanmış/kaçınılmaz bir mantık gibi gözükür. Ne ki bu abartı izlenimi, hikâyenin gerçekte ne olduğunu –kafa karıştırıcı bir olayın rapor edilmiş halini değil, o karışıklık modelinin kendisini– düşündüğümüz takdirde bütünüyle kaybolur. Arta kalan şey, insanın kendi asli özgürlüğünü, kendi başarısızlıkları karşısında bir tür sakin üstünlükle kanıtlamasına imkân veren mizahi bir heyecanı/gülüşü uyaracak şekilde sunulan karışıklığın kavranışıdır.

Buraya kadar söylenenlerden, roman yazarı Franz Kafka'nın, kelimenin klasik/on dokuzuncu yüzyıl anlamında, romancı olmadığı netleşmiştir belki. Klasik romanın temelini toplumun nasılsa o şekilde kabul edilmesi, olup bittiği haliyle hayata boyun eğilmesi, yazgının büyüklüğünün beşeri erdemlerin ve beşeri kusurların ötesinde olduğu kanaati oluşturuyordu. Fransız Devrimi günlerinde dünyayı beşeri yasalarla yönetmeye kalkışmış olan yurttaşın çöküşünü önvarsayıyordu klasik roman. Burjuva bireyin büyümesini resmediyordu: onun açısından hayat ve dünya bir olaylar mekânı haline gelmişti ve hayatının ona sunduğu o dar ve güvenli çerçevenin dışına çıkıp daha fazla olay/daha fazla vaka istiyordu bu birey. Gerçekliğin kendisiyle (gerçekliği taklit etseler bile) hep rekabet içerisinde olan bu romanların yerini bugün belgesel roman almıştır. Dünyamızda gerçek olaylar, gerçek yazgılar, romancıların sınır tanımaz imgelemini epeydir geride bırakmıştır.

Bireyin hayattan kendi payına düşen olayları ve heyecanları yaşama beklentisi içerisinde olduğu ama bunları hiçbir zaman yeterince elde edemediği o sakin ve güvenli burjuva dünyanın boy-

nunda nadide bir taş gibi asılı olan şey, büyük adamların, gene bu dünyanın gözünde yazgı (Napoleon örneğinde olduğu gibi) ya da tarih (Hegel örneğinde olduğu gibi) ya da Tanrı'nın iradesi (bir timsal olarak hizmet etsin diye Tanrı'nın kendisini seçmiş olduğuna inanan Kierkegaard örneğinde olduğu gibi) ya da zorunluluk (kendisinin "bir zorunluluk" olduğunu deklare eden Nietzsche örneğinde olduğu gibi) diye adlandırılabilecek insanüstü bir şeyin o harika ve gizemli enkarnasyonunu temsil eden dehalar ve istisnai kişilerin yaşadığı olaylar ve heyecanlardı. İnsana dair en yüksek idea bir misyon sahibi olan, bir çağrıda bulunan ve bunu gerçekleştirmek zorunda olan insan ideasıydı. Misyon ne denli büyükse insan da o denli büyüktü. Bu insanüstü bir şeyin enkarnasyonu olarak görülen insanın başarabileceği tek şey *amor fati** (Nietzsche)'dir, başa ne geldiyse onunla bilinçli bir biçimde özdeşleşmektir. Büyüklük artık yapılan işte değil, kişinin kendisinde aranmaktaydı; deha artık temelde aynı kalan insanlara tanrıların bahşettiği bir vergi olarak düşünülmemekteydi. Kişi her yönüyle, dehanın enkarnasyonu olmuştu ve artık bu haliyle basit bir ölümlü olarak görülmüyordu. Esas itibariyle Fransız Devrimi'nin filozofu olan Kant, yine de dehayı "doğuştan gelen zihinsel yatkınlık" olarak tanımlamıştır, bu yatkınlık sayesindedir ki Doğa, egemenliği Sanata verir. Ben bu tanıma katılmıyorum; bana göre deha, daha çok, insan soyunun egemenliği Sanata vermesini sağlayan yatkınlıktır. Fakat bunun konumuzla doğrudan bir ilgisi yok. Kant'ın tanımında da, onun kapsamlı açıklamasında da bize çarpıcı gelen şey, bütün bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca dehayı üstün-insanın atası, bir tür canavar yapmış olan o boş büyüklüğün kesin surette yokluğudur.

Kafka'yı savaş-öncesi dünyada kendi çağdaşları arasında böylesine modern ve aynı zamanda böylesine tuhaf kılan şey, onun herhangi bir vakaya boyun eğmeyi reddetmesidir tam da (sözge-

* Yazgıyı sevmek (ç.n.).

limi, sırf çoğu insanın başına geliyor diye evliliğin kendi "başına gelmesini" istemez); kendisine verili haliyle dünyadan hoşnut değildir, doğaya bile düşkün değildir (doğanın istikrarı ancak biz onun "huzurunu bozmadığımız" sürece varolur). Kafka beşeri ihtiyaçlar ve beşeri erdemlerle uyumlu bir dünya kurmak istemiştir, bu dünyada insanın eylemleri kendisi tarafından belirlenecek ve kendi koyduğu yasalarla (yukarıdan ya da aşağıdan çıkıp gelen gizemli güçler tarafından değil) yönetilecektir. Dahası, Kafka'nın en büyük arzusu böylesi bir dünyanın bir parçası olmaktır –deha olmayı ya da herhangi bir büyüklük türünün enkarnasyonu olmayı umursamamıştır.

Bu elbette, kimileyin öne sürüldüğü gibi, Kafka'nın alçakgönüllü olduğu anlamına gelmez. Günlüğüne şu satırı yazan kişi, şaşırtıcıdır, Kafka'nın kendisidir: "Yazdığım her cümle zaten mükemmel" –hakikatin yalın bir ifadesidir bu, fakat bu cümleyi tabii ki alçakgönüllü bir adam kurmamıştır. O alçakgönüllü değil, gösterişsizdi.

Bütün kanlı olaylardan ve canice büyüden azade olan (üçüncü romanı *Amerika*'nın sonunda, o mutlu sonda, somut olarak betimlemeye çalıştığı) böylesi bir dünyanın bir parçası olmak için, ilk önce, yanlış kurulmuş bir dünyanın yıkımını öngörmek zorundaydı. Öngördüğü bu yıkım sayesinde, bir iyi niyet modeli olarak insanı, *fabricator mundi*'yi, yanlış yapıları elimine edip kendi dünyasını yeniden kurabilen o dünya-işçisini, yani o üstün figür imgesini beraberinde taşıdı. Ve bu kahramanlar sadece iyi niyet modelleri oldukları ve anonimliğe/genelin soyutluğuna terk edildikleri ve ancak iyi niyetin bu bizim dünyamızda sahip olabileceği işlev içerisinde gösterildiği için, Kafka'nın romanlarının tek bir çağrısı var gibidir. Kafka sanki şöyle demek istemektedir: bu iyi niyet insanı herkes, ama herkes olabilir, hatta siz ve ben bile.

# YABANCI DİLLERDE YAYIMLANAN GAZETELERDE DIŞ MESELELER*

Başkanlık seçimlerinin yaklaşmasıyla birlikte Amerikan kamuoyu ülkenin en çetrefil ve en önemli siyasi faktörlerinden birini bir kez daha keşfediyor: genelde yabancı dil gruplarının varlığı, özeldeyse dış meselelerden etkilenen seçmenlerin rolü. Bu seçmen kitlesinin ağırlığını kesin sayılarla tahmin etmek oldukça netameli bir iş ve bu itibarla farklı grupların iddiaları kesinkes abartılı olsa da, şu olgu geçerliliğini korumaktadır: "beyaz nüfusun neredeyse yarısı post-kolonyal yabancı nesebe sahip kişilerdir",** bunların çoğu yakın zamanda ülkeye göç etmiş insanların soyundandır ve dolayısıyla bu insanların oldukça önemli bir bölümü kendi kökenlerinin anısını sahiplenmekte ve canlı tutmaktadır.

Amerikalı hiçbir devlet adamı ülke nüfusunun dünyanın dört bir köşesinden gelen insanlardan oluştuğu gerçeğini göz ardı etme lüksüne sahip değildir. Bu insanlar belki de bir gün bu ülke ile dünyanın geri kalanı arasında bir tür uluslararası ilişki kuracaktır. Ne var ki şimdilik hükümet açısından yaşamı herhangi bir şekilde kolaylaştırdıkları söylenemez; tam tersine, bütünüyle homojen bir nüfusa sahip olan yönetimlere kıyasla bu ülkede siyasi kararlar almak çok daha karmaşık, verilen sözleri tutmak

---

* Bu makalenin bir bölümü *The Chicago Jewish Forum*'da (III/1, Güz 1944) "Yabancı Dil Gruplarımız" başlığıyla yayımlanmıştır.

** Marcus Lee Hansen, *The Immigrant in American History*, Önsöz.

çok daha güçtür. Başlıca sorun, zorunlu olarak ve herhangi birinin kötü niyetinden bağımsız olarak, dış politika konusunda alınan her kararın çok önemli bir iç sorun haline gelme eğilimi taşımasıdır.

Salt kendi nüfusu açısından bakıldıkta izolasyonizm Amerika için bir saçmalıktır. "Önce Amerika" gibi sloganlar ülkenin her yerinde Alman ve İtalyan gazeteleri tarafından vazedilmektedir, çünkü bu gazeteler kendi memleketlerinin yararını gözetme kaygısıyla Amerika'nın savaşın dışında kalmasını istemektedirler. Bazı göçmen gruplar Amerika'nın önceliğini samimi bir şekilde benimsemeyip izolasyonist bir yönelime girseler de, diğer gruplar uluslararası açık görüşlülüğe ya da genel bir liberal ve hatta anti-faşist kanaate ilişkin herhangi bir yan anlam taşımaksızın müdahale yanlısı olmuşlardır (Amerikan sahnesinde çoğunlukla kendini gösteren de bu tutumdur). Aslında tüm bu etiketler yabancı dil gruplarına geldiğimizde neredeyse anlamsız kaçmaktadır. Amerikalı-Polonyalı basın buna verilebilecek örneklerden sadece biridir. Bu örnekte yarı-faşist bir hükümete bağlılıkla birlikte eski ülkeye gösterilen sadakat müdahaleciliği gerekli kılıyordu, ve elbette her ne pahasına olursa olsun müdahale Almanya Polonya'yı işgal ettiği zaman Polonya basınının en gerici kesimlerinin savaş çığlığı oldu. 1941 yazında Polonya kökenli dokuz Kongre üyesinden ikisi askeri hizmetin kapsamını genişleten hükümet tasarısına karşı oy kullandığında Polonya dilinde yayımlanan gazetelerde fırtınalar koptu (bu gazeteleri kimse "liberal" olmakla suçlayamazdı). Bu iki Kongre üyesi Amerikalı Polonyalıların çıkarları aleyhine oy kullandıkları için kınandı ("Bizler bundan böyle bu Polonyalı adayları seçme arzusu duymuyoruz"). Yeterince karakteristik bir biçimde, kimse onları Amerika'yı ilk sıraya koymakla suçlamayı düşünmemişti –suçlama, onların Kongre'deki Alman ve İrlanda etkisine teslim olmalarına yönelikti.

Kamusal yaşamın çok sorunlu veçhelerinde kimi zaman gerçekleştiği üzere, göçmen toplulukların oyunun rolünün önemi çoğunlukla ya ihmal edilmekte ya da olağanüstü derecede abartılmaktadır. Nitekim ülkede beş milyon Polonyalı seçmenin olduğu söylenmektedir, bu da hükümeti Polonya'nın savaş öncesi cepheleri lehine açık bir deklarasyon yayınlamaya zorlamak için başarılı bir biçimde kullanılabilir, ya da bütünüyle farklı bir duruma bakacak olursak, Yugoslavya'nın Washington Büyükelçisi Konstantin Fotiç'in geçenlerde sınırdışı edilmesinin nedeni esas itibariyle büyükelçinin Birleşik Devletler'de Louis Adamic başkanlığındaki Yugoslav Komitesiyle olan anlaşmazlıklarıdır. Her iki durumda da göçmen gruplarının etkisi elbette ki abartılmıştır. Fakat bu etkiyi bütünüyle yadsımak da abes olur.

Zira Amerikan olmayan soydan gelen Amerikalı yurttaşların geldikleri memleketlerin iyiliğine gösterdikleri ilgi herkesin malumudur. Son çözümlemede bu düşüncenin Amerikan dış politikasının hümanist geleneğinin temelini oluşturduğu bulgulanabilir (Amerikan hükümetinin başka ülkelerde özgürlükten yana, baskıya karşı gerçekleştirdiği pek çok müdahale göz önünüe alındığında). Yabancı dil grupları, kendi yurttaşlarıyla birlikte (ne ki bu yurttaşlar ülke içinde olan bitenlerle ilgileniyorlardı daha çok) epey bir süre liberal ve hümanist bir dış politikanın muhafızları gibi davrandılar. Bu gruplar kendi vatanlarının hükümetlerine karşı bir isyan duygusuyla ya da fırsatlara ve maceraya duydukları susuzluk sebebiyle Yeni Dünya'nın kıyılarına sürüklenmişlerdi, ama her halükârda bir parça özgürlük aşkı, bir parça da baskıya duyulan nefretle. Kendi yurttaşlarıyla aynı dili konuşmasalar da, farklı bir geçmişe ve farklı alışkanlıklara sahip olsalar da, onlarla aynı politik düşünceleri ve idealleri paylaşıyorlardı. Bu insanlar Amerika'nın bugün bütün Avrupa ulusları nezdinde sahip olduğu yaygın popüler güveni ve kendisine halisane duygularla bakılmasını sağlamak bakımından hiçbir resmi politikanın yapamadığını yapmışlardır. Onların eski memleketlerinin

meselelerine duydukları ilginin, o çokça kötüye kullanılmış "gerçek Amerikancılık" sloganını Kurucu Babaların siyasi doktrinleri ışığında anlarsak eğer, "Amerikan değerlerine aykırı" olmadığını görürüz. Tam tersine, bu insanlar eski memleketlerinin de, kendilerinin Yeni Dünya'da sahip oldukları özgürlük ve fırsatların aynısından istifade etmelerini istiyorlardı, ne eksik ne fazla.

Amerika'nın, kendi yabancı dil grupları sayesinde, Avrupa'nın özgürlük tarihindeki payı gerçekten de hatırı sayılır ölçüde olmuştur. Zira bütün bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca ulusal kurtuluş hareketlerinin büyük bölümü göçmenlerin torunları tarafından finanse edilmiştir. Buna çarpıcı bir örnek İrlanda'nın bağımsızlık mücadelesidir; bu mücadelenin üssü neredeyse Amerika'ydı denebilir. Aynı şey, aynı yoğunlukta olmasa da, Macaristan, Polonya ve İtalya'daki yurtsever hareketler için de geçerlidir; bu hareketler de Birleşik Devletler'deki ilgili grupların finansal desteği ve bu ülkelerin hükümetlerine uyguladıkları baskı sayesinde gelişme kaydetmiştir. 1914'ten önce Amerika'daki pek çok Alman göçmen, Hohenzollern'in siyasi rejimini terk ettikleri için kendileriyle ya da babalarıyla gurur duyuyordu. Sosyal Demokratlar olarak örgütlenen bu insanlar anavatanın en ileri ve en radikal evlatları olarak şöhret kazandılar. Birinci Dünya Savaşı sırasmda Çekler ve Slovaklar Amerika'da el ele verdi ve Çek Cumhuriyeti'nin oluşmasına yardım ettiler, çünkü her iki grup da kendisini baskı altındaki halkların üyesi olarak hissediyor ve bu halkların Hapsburg boyunduruğundan kurtulmasını istiyordu. Amerikan yurttaşlarının aktif yardımı olmasa gerçekleşmesi neredeyse imkânsız olacak bu tür bir kurtuluş hareketinin son örneği Filistin'de kurulan Yahudi Ulusal Yurdu'dur.

Birleşik Devletler'deki göçmen gruplarının bu uzun ve onurlu geçmişi, bu grupların önemli bir kesiminin son yirmi otuz yılda eski memleketlerindeki gerici siyasi politikayı desteklemeleri ve kimi zaman da böyle bir politikayı başlatmalarını çok daha hayret verici hale getirmektedir. Bu çok talihsiz değişimin ortaya

çıkmasına birçok faktör katkıda bulunmuştur. Bunlar arasında, genel bakış açısındaki radikal değişikliği saymak gerekir: yirminci yüzyılın şafağında gerçekleşen bu değişim göçmen gruplarını atalarından ayırt etmiştir. Etkisi Amerika'ya vardıktan ancak yirmi yıl sonra hissedilecek olan bu yeni göçmen tipi salt iktisadi nedenlerden dolayı Yeni Dünya'ya gelmişti, politik bir yönelimi yoktu, Amerika'nın bir özgürlük ve özyönetim ülkesi olarak Avrupa siyasi düşüncesi açısından taşıdığı geleneksel anlam hakkında hemen hiç bilgi sahibi değildi. Yeni siyasi formlara değil, para kazanacağı ve maddi refaha kavuşacağı bir tür vaad edilmiş ülkeye dikmişti gözünü. Eski memleketiyle olan ilişkisi artık oradaki hükümeti eleştirmek şeklinde değil, fakat birinci kuşakta memleket özlemi, ikinci kuşakta ise sentimentalizm ile gururun tuhaf bir karışımı şeklinde karakterize oldu.

Göçmen grupların karakterindeki bu değişim önemli sonuçlar doğurdu. Yakın geçmişte göç etmiş gruplar ne yazık ki kendi öncellerinin siyasi bilincine sahip değildi ve dolayısıyla artık eski memleketleri ile yeni ülkelerindeki yönetimi birbirinden ayırt edemiyorlardı. Pek çok İtalyan için Mussolini İtalya'yla eşanlamlı oldu, tıpkı pek çok Alman için Hitler'in Almanya'yla, Litvanyalılar için Smetona'nın Litvanya'yla, Polonyalılar için Pilsudski'nin Polonya'yla, İspanyollar için Franco'nun İspanya'yla vs. özdeş olması gibi. Ulusal gurura yönelik duygusal bir özlem eski siyasi eleştirelliğin yerini aldı, faşist ve yarı-faşist diktatörlerin içi boş böbürlenmeleri yurtdışındaki göçmenlerin göğsünü kabarttı. Bu eğilim Amerika'da ayrımcılıkla karşılaşan ve dolayısıyla kendilerini her yönüyle Amerikalı kabul edilmiş hissetmemek için haklı gerekçeleri olan insanlar kadar, Birinci Dünya Savaşı'nda mağlup tarafta yer alan gruplarda da aynı şekilde belirgindi. Savaş sonrası dönemin diktatörlerinin içi boş sözlerle kendi halklarını diğer bütün halklardan daha üstün, şanlı ve benzersiz diye nitelemesi, ulusal gruplar üzerinde derin bir etki yaratıyor, onların yaralanmış/incinmiş özsaygılarını sağaltıyor, anavatanlara (bu ülkeler-

deki insanlar kısa süre içerisinde terörün çirkin yüzünü ve propaganda konuşmalarının yarattığı sis perdesinin arkasındaki çıplak horgörüyü fazlasıyla deneyimleme fırsatı buldular) kıyasla Amerika'da çok daha etkili oluyordu. Bunun anlamı şudur: göçmen grupların soyundan gelen insanlar, kendi eski memleketlerinin geleceğine büyük bir ilgi göstermelerine rağmen, eski yurttaşlarının halihazırdaki ruh halleriyle ortak pek az şeye sahiptir.

## II

Homeros'tan bu yana büyük hikâyeler büyük savaşların ayak izlerini takip etmiş, büyük hikâye anlatıcıları da yakılıp yıkılmış kentlerin kalıntılarından ve viran olmuş topraklardan doğmuştur. Bugün gazeteler hikâye anlatıcıları istihdam ediyor, bu kişilere muhabir adı veriliyor; hikâye anlatmanın bizatihi kendisi modern teknikler kullanılarak organize hale getirilmiş durumda. Hikâyeler evlere telefon ya da radyo aracılığıyla kelime kelime aktarılıyor, ve kimileyin okunacak materyal bolluğuna boğulmuş bu hikâyeler değersiz bir taş yığını arasında elmas gibi parıldıyorlar.

Ernie Pyle'nin hikâye anlatıcısı olarak hizmet verdiği işgal gemisi, Sicilya kıyılarının ateş menziline girdiğinde beş parlak, ürkütücü projektör birbiri ardınca bu küçük gemiye kilitlendi ve onu sahildeki bataryalar karşısında çaresiz bir hedef durumuna getirdi. Gemiciler ve askerler o ürkütücü birkaç dakika boyunca nefeslerini tutup beklediler; savaş kuralları uyarınca sonlarının gelmiş olduğunu düşündüler. Fakat sonra, ilk projektör ışığı yavaşça kayıp uzaklaştı, onu diğer üç projektör izledi. Sadece son projektör bir dakika daha ışık tutmaya devam etti, bulduğu şeyden ayrılmaya hiç gönlü yokmuş gibi. Gemideki adamlar olan bitenin neredeyse bir mucize olduğuna inanacaklardı, fakat projektörlerin başında adamlar vardır, sahildeki bataryaların da. İtalyan askerler, ellerinden geldiği kadarıyla, kendi özgür iradeleriyle artık düşman olarak görmedikleri insanlara bu şekilde ilk selamlarını göndermişlerdir. Projektörler muazzam/grotesk bir hoş gel-

din işaretine, güçlü bir göz kırpmasına dönüşmüştür. O savaş gecesinde gizli bir anlaşmayı anlatan bu ışık, bu yabancı toprakların kıyılarındaki işgalcileri beklenmedik bir dostluk ve ittifak mesajının beklediğini bildirmişti. Beyaz bayrak 'teslim oluyoruz" demektir, projektörlerin yaptığı bu manevra ise davet anlamını taşıyordu. Ne ki bu aynı zamanda bir ihtardı da; söze döküldüğünde şunu demeye geliyordu. "İstesek size ne yapabileceğimizi gördünüz. Bunu yapmak istemediğimizi sakın unutmayın."

Bu hikâyenin özü bütün bir Sicilya seferi sırasında zaman zaman pekiştirildi. Badoglio yönetiminin teslim olması, ülkelerinin işgal edilmesi üzerine İtalyan halkının Müttefiklerin davasıyla gösterdikleri pek çok dayanışma ediminin resmi meşruiyet kazanmasıydı. Fakat hikâye anlatıcılarından yoksun olsaydık ve İtalya'da ne olup bittiğini bu ülkedeki İtalyan basınını okuyarak tahmin etmeye çalışsaydık, olayların akışını asla önceden kestiremezdik. İtalyanca yayımlanan dört önde gelen günlük gazeteden sadece biri, yenilerde bir dönüşüm yaşamış –Pearl Harbor baskınına dek koyu bir faşist olan Generoso Pope'un sahibi olduğu– *Progresso Italo-Americano* Eisenhower'un İtalyan halkına Müttefik ordularına teslim olmaları yönündeki çağrısına destek verdi. Diğer gazeteler bu tür "faydasız davetleri" onaylama cüretinde bulunan "bu 'mühim' Amerikalı İtalyanları" küçümsedi (*La Notizia*), hatta İtalya'nın "teslim olması asla düşünülemeyecek onurlu bir ülke olarak" savaşa devam etmesini istediler (*La Gazetta Italiana*), "gözünü kırpmadan tehlikeye atılıp işgalcilerin tepesinde biten" İtalyan pilotlardan sitayişle söz ettiler, ya da mütareke koşullarının Mihver devletler versiyonunu yayınlayarak teslim olmaya açıkça karşı çıkan uyarılarda bulundular (*La Gazetta del Massachusetts*).

Mussolini'nin düşmesi İtalya'da büyük bir sevinç ve ümit dalgası yaratmasına rağmen, altı milyon Amerikalı İtalyanın düşüncesi, en hafif tabirle, ikiye bölünmüştü; çoğunluk duyduğu sıkıntıyı amansız bir monarşi savunuculuğu altında gizlerken,

azınlık ısrarla o eski şarkıyı terennüm ederek Mussolini'nin İtalya'da komünizme karşı bir siper görevi görmüş olduğundan dem vuruyordu. İtalyan topluluk içerisinde anti-faşist küçük bir kesim vardır elbette, geçmişte de hep varolduğu gibi. Mazzini Derneği'nin üyeleri, Kont Sforza'nın *Nazione Unita*'sının ya da Don Luigi Sturzo'nun *La Voce Del Popolo*'sunun okurları Sicilyalıların büyük çoğunluğu kadar su götürmez bir şekilde Sicilya'nın işgalini memnuniyetle karşıladılar ve Mussolini'nin düşürülmesini Romalı yurttaşlar gibi büyük bir coşkuyla selamladılar. Fakat bunlar, kendi gazetelerinden birinin yaklaşık bir yıl önce belirttiği gibi, Amerikalı yurttaşların oluşturduğu ve "İtalya'dan kovulmuş unsurlara çağrıda bulunmak zorunda kalmaksızın İtalyan gruplarına Amerika'da rehberlik edecek yeterlikteki bir liderliğe" sahip olduklarını düşünen topluluk içerisinde güçlü köklere sahip olmayan anti-faşist mültecilerin öncülüğündeki küçük ve güçsüz gruplardır.

İtalya'daki son olaylar da bu "kovulmuş unsurlar"ın İtalyan kitlelerin duygularına herhangi birinin ummayı cüret edebileceğinden çok daha yakın olduğunu tanıtlamıştır. Fakat bu, buradaki durumu değiştirmek için yeterli değildir; Amerikan dış politikası ister istemez "göçmen grupların" tutumu tarafından belirlendiği için, İtalyan kökenli altı milyon Amerikalı yurttaşın daha fazla söz sahibi olması ve küçük anti-faşist gruplara kıyasla daha ağırlıklı bir rol oynaması beklenmelidir. Bu durum, büyük bir gayretle Amerika'daki İtalyan toplulukla temas kurmaya ve topluluk üzerinde etkili olmaya çalışan anti-faşist grupların liderleri tarafından da kabul edilmektedir. Bu bakımdan Uluslararası Kadın Giyim İşçileri Sendikası'nın başkan yardımcısı ve İtalyan-Amerikan İş Konseyi başkanı Luigi Antonioni gibi kıdemli bir anti-faşist işçi liderinin, İtalyan meseleleri üzerindeki doğrudan etki sorunu ezici bir önem kazanır kazanmaz, yenilerde kurulan İtalyan Demokrasisi İçin Amerikan Komitesi'nde Generoso Pope ile işbirliği yapmayı uygun görmesi oldukça anlamlıdır. Bay An-

tonioni bu yeni ilişkinin eski dostları karşısında onu bir hayli müşkül bir duruma sokacağının farkında olmalıydı. Ancak görünen o ki Bay Antonioni tek şansının İtalyan-Amerikalıların eski pro-faşist liderlerinin oluşturduğu birliğe katılmaktan geçtiğini anlamıştı. Kont Sforza bile, bu yeni oluşuma karşı birkaç hafta şiddetle saldırdıktan sonra, Pope geçmişteki hatalarını kabul ettiği takdirde bunun aralarındaki kopukluğu kapatmaya yeterli olacağı yolunda bir ifadeyle ortaya çıktı.

Anti-faşist İtalyan basınında Birleşik Devletler hükümetinin bu ülkedeki gerçek anlamda anti-faşist unsurlarla temas etmeye yanaşmaması ve tutumları savaş esnasında bile şüphe götürmez bir sadakat tarafından dikte edilmeyen kişilerin desteğini kazanmaya heves etmesi karşısında pek çok şikayet dile getirildi. Geçmişte, en güçlü İtalyan örgütünü, İtalya'nın Bağımsız Oğulları Tarikatı'nı, İtalyan halkını kayıtsız şartsız teslim olmaya çağıran bir bildiri yayınlamaya zorlamak için ardı ardınca girişimlerde bulunulmuştu. Bu girişimler boşa çıktı, çözüm önerileri rafa kaldırıldı. Ne ki Mussolini'nin düşüşüyle birlikte tablo değişmeye başladı. İtalya'nın Oğulları'nın Pennsylvania Locası (bu locanın başında Yargıç Alessandroni vardı) İtalya'ya yapılacak özel bir yayına mali destek vermeyi teklif etti, bu yayın OWI (Savaş Enformasyon Bürosu) ile ortaklaşa gerçekleştirilecekti. Drew Pearson'un "Washington Spotlight" başlıklı köşesinde verilen enformasyona güvenilecek olursa "Hükümet yetkilileri [bu öneriyi] memnuniyetle karşıladılar, (...) bunu İtalyan gruplarının bugüne dek yaptığı en yurtsever hamlelerden biri olarak gördüler." Tüm bu olanlar Amerikan hükümetinin İtalyan meselesini ele alırken, faşizme karşı mücadele etmiş eski savaşçı sanını taşıyan fakat Amerikan sahnesinde yenilerde boy gösteren insanlara kıyasla, bu ülkede İtalyan topluluğu içerisinde uzun süreden beri tanınan ama çok yakın geçmişte ve çok üstünkörü bir biçimde dönen İtalyan Amerikalıları güvenmeye daha bir eğilimli olmasının göstergeleridir belki de.

Olayların bu muhtemel akışı elbette ki esef vericidir, özellikle de bu İtalyan Amerikalılar (bu kişiler, eski yurttaşlarının aksine, faşizm illetiyle henüz başa çıkamamışlardır) İtalyan halkının gerçek sözcüleri olmayacakları, tam tersine İtalya'daki faşist parti ve hükümet aygıtıyla yakından bağlantılı olagelmiş unsurları yapay olarak güçlendirebilecekleri göz önüne alındığında. Hem İtalyan kökenli hem de Amerikan yurttaşı olan bu insanlar hatırı sayılır bir saygı görecek ve yenilmiş bir halkın geleceğe yönelik ümitleri ve siyasi kararları üzerinde etkili olacaktır. Bu adamlar (Forte'ler, Alessandronis'ler, Pope'lar ve daha da kötüsü Gorrasi'ler, anti-Semit Skala vd. yakın geçmişte İtalya'yı terk etmiş olup da Amerika'daki İtalyan topluluğuna İtalyan halkının gerçek duygularını anlatmış olabilecek bütün insanları başarıyla bertaraf ettiler. New York'ta nüfuzlu bir banker olan Luigi Criscuolo'nın bir keresinde belirttiği gibi (*La Gazetta del Massachusetts*), "LaGuardia [?], Sforza, Salemini, Borgese, Ascoli ve şürekâsı... İtalya'da kalsa... ve özgürlük ateşini harlasa iyi olurdu" yolundaki argüman, modern polis yöntemleri hakkında şaşırtıcı bir cehaleti gösterse de, oldukça etkili olmuştur. Bütün bu durumun sadece nüfuzlu birkaç bireyin faşist eğilimlerinden ya da izole "liderlerin" ihtiraslarından kaynaklanmadığı gerçeğini saklamanın bir yararı yoktur. Amerika savaşa girdikten sonra Generoso Pope sahibi olduğu *Progresso Italo-Americano*'nun yayın politikasını değiştirdiği zaman, gazetenin tirajının önemli ölçüde düştüğü söyleniyordu; diğer İtalyan gazeteleri ise Pope'u kendilerine örnek almamıştı. Pope'un daha altı ay kadar önce gerçekleşen ve "İtalya Birleşmiş Milletler'e niçin katılmalı?" konulu (o çokça duyurusu yapılan) yarışmasının sonucu bize daha kati bir fikir vermektedir: Ödül kazananlar arasında tek bir İtalyan-Amerikalı ve hatta yabancı bir İtalyan yoktu. Bir anti-faşist, Bay Pope gibi geçmişi tartışmalı bir adamın düzenlediği yarışmaya katılmazdı kuşkusuz. Fakat bu ülkedeki en büyük İtalyan gazetesinin geniş okur kesimleri,

gazetenin editörünün yeni pro-demokratik politikasına gönül rahatlığıyla onay vermediler.

## III

Birleşik Devletler'de yabancı dilde yayımlanan gazeteler son yirmi beş yıl içerisinde büyük tiraj kayıpları yaşadı. Fakat yabancı dil gruplarının her birinde Amerika'da doğanların Amerika dışında doğanlara oranı muazzam oranda arttı. Bunun anlamı şudur: Bu gruplar bugün büyük ölçüde Amerikan yurttaşlarından oluşmaktadır; bu yurttaşların yirmi yıl öncesine kıyasla hükümetle ve siyasi yapılarla daha fazla yarı-resmi ilişkiler kurmuşlardır ve fiili güçleri daha fazladır. Amerika'daki İtalyan basını sadece 1.5 milyonu dışarıda doğmuş olan altı milyon Amerikalı İtalyan için yazmakta, onlar adına konuşmaktadır. Amerika dışında doğmuş Polonyalı nüfus yaklaşık bir milyondur, fakat Polonya dilinde yayımlanan gazetelerin yaklaşık olarak 800.000'lik bir tirajı vardır ve yaklaşık beş buçuk milyon Polonya asıllı Amerikalı tarafından okunmaktadır. Amerika dışında doğmuş 52.000 Hırvatın yaklaşık 25.000 basılan günlük Hırvat gazetesine abone olabileceklerini, ya da Amerika dışında doğmuş 35.000 Ukraynalının toplam tirajı 27.000 olan iki günlük gazeteyle toplam tirajı yaklaşık 15.000 olan dört haftalık dergi satın alabileceklerini düşünmek oldukça gülünç olur. Daha öncesinden işaret edildiği gibi, "genelde Amerikalıların üçüncü kuşağının kendi büyükbabalarının diline ya da dillerine yönelik tutumu önceki kuşaklara göre daha duygudaş bir nitelik taşımaktadır."* Yabancı dilde yayımlanan gazetelerin tiraj rakamları bu ifadenin gerçekliğinin açık kanıtıdır.

Bu basının önemini ve etkisini daha da artıran şey gazetelerin büyük bölümünün kulüplerin, derneklerin, yardım ve kardeşlik örgütlerinin, sigorta şirketlerinin, kiliselerin ve kilise cemiyetlerinin yayın organları olmasıdır. Bu gazeteler örgütlü üyelerin des-

* Hannibald Gerald Duncan, *Immigration and Assimilation*, Boston, 1933.

teğini dikkate alabilir ve onlar adına konuşabilirler, öte taraftan onların muvafakatına büyük ölçüde bağımlıdırlar. Bunların, İngilizce yayımlanan ve kesin bir "parti çizgisine" ya da siyasi "açıya" sahip olan birkaç gazete kadar okurlarının kanaatlerini ifade edebilme yeteneğine sahip oldukları söylenebilir. Bu gazetelerin editörleri, İngilizce konuşan meslektaşlarının aksine, kendi topluluklarının siyasi liderleridir, sigorta şirketlerinin müdürleridir, İşçi Yardım Birliklerinin sekreterleridir ya da aralarında Çekoslovaklar, Polonyalılar ve Yugoslavlar gibi grupların anavatandaki (Slovak Birliği ve Yurtdışında Yaşayan Macarlar Derneği örneklerinde olduğu gibi) ya da sürgündeki hükümetlere omuz verme işlevine sahip olduğu yeni kurulan ulusal konseylerin önde gelen üyeleridir. Bu derneklerin çoğunun Amerika'da yerel şubeleri vardır. Her bir üyeye giden gazete kıtanın dört bir yanına dağılmış ulusal gruplar arasıdaki en önemli bağlantılardan biridir. Sözgelimi, üç haftada bir yayınlanan Rumen gazetesi *Amerika*'nın merkezi Cleveland'dadır; fakat "Amerika'daki Rumen Dernekleri Sendikası ve Birliği'nin resmi yayın organı" olarak, on beş birimi kapsayan bir sigorta şirketidir bu, Chicago ve Newyork'un yanı sıra Detroit ve Youngstown'daki Rumence konuşan gruplara da gitmektedir. Bu sigorta şirketi sayesinde (bu şirkete üye olmak her Rumen'in çıkarınadır) Rumen Ortodoks Kilisesi hatırı sayılır bir etkiye sahip olabiliyordu –bu etki, Pearl Harbor baskını öncesinde, Rumen faşistlerine (Demir Muhafızlar) ve Yahudilere yönelik şiddet hareketlerine tam destek verilmesi biçiminde tezahür etmiştir.

Geçmişi eskilere uzanan bu sigorta şirketleri ve kulüpler olmasaydı yakın geçmişte kurulan siyasi kuruluşlar kendileri için gerekli olan temelden yoksun kalırdı. Horthy'nin (Macar hükümetinin başı) başkanlığında 1938 yılında kurulan Macar Dünya Birliği bireysel üyeliğe dayanma gereği duymadı. Bu örgüt, Macar sigorta şirketlerini ve onlarla yakından ilintili gazeteleri (sözgelimi, Verhovay'ın 47.000 üyesi ile New York'ta çıkan *Amerikai*

*Magyar Nepszava*'yı, ya da Bridgeporter'ın 14.000 üyesi ile Cleveland'da çıkan günlük gazete *Szabadsag*'yı) kullanıyordu. Verhovay Kardeşlik Sigorta Şirketi'nin başkanı Joseph Darego aynı zamanda bu örgütün haftalık yayın organı olan *Verhovayak Lapja*'nın editörü ve Dünya Macar Birliği'nin onursal başkanıdır.

Aynı şey diğer gruplar için de geçerlidir. Amerika'daki o oldukça ihtilaflı Polonya politikasına ilişkin başlıca yapılar olan "Leh-Amerikan Konseyi" (bu örgüt sürgündeki Polonya hükümetini desteklemektedir) ile Polonya Asıllı Amerikalıların Ulusal Komitesi (buysa sürgündeki Polonya hükümetine şiddetle karşı çıkmaktadır) Polonya Roma Katolik Birliği ya da Polonya Ulusal İttifakı gibi kardeşlik derneklerinden ya da politik yönü bulunmayan diğer derneklerden oluşmaktadır. Sürgündeki Çek hükümeti Çekoslovak Ulusal Konseyi tarafından desteklenmektedir; bu konsey üçüncü ve dördüncü kuşak Amerikalı Çeklerin hâlâ bağlı oldukları örgütlerden oluşmaktadır. Bu örgütün en amansız düşmanı olan Slovak Birliği için de durum aynıdır.

Öte yandan, İtalyan anti-faşist mültecilerin etkisinin zayıflığı hakkında daha önce söylenenler ayrık bir örnek oluşturmamaktadır. Gerici ya da yarı-faşist politikacılar kendi etkinliklerini gerçekleştirmenin bir yolunu buldular çoğun, yeter ki kendi hükümetleri nezdinde resmi bir mevki edinmiş olsunlar. Macarlar arasındaki Tibor von Eckhardt örneği en iyi bilinen örnektir. Buna benzer bir başka örnek Bay Matuszewski'dir –Pilsudski rejiminin sabık Maliye Bakanı, sonrasında Varşova'daki Beledi Kredi Derneği'nin direktörü olan Matuszewski sürgündeki Polonya hükümetine karşı çıkan sağ kanat muhalefette öncü bir rol oynamaktadır ve New York'ta çıkan *Nowy Swiat* ile Detroit'te çıkan *Dziennik Polski* gazetelerine konuk yazar olarak davet edilmiştir. Buna karşılık, dosdoğru anti-faşistlerin yazgısı, yenilerde kurdukları küçük ve etkisiz yayın organlarıyla birlikte, yalıtılmış kalmaktır. Bu mülteciler için koşulların ne denli zor olduğu (bu insanlar aşikâr nedenlerden dolayı kendi anavatanlarının savaş

öncesi yarı faşist rejimlerinde resmi pozisyonlar elde etmekle övünemezler) onların kimi zaman kendi ulusal gruplarının kurdukları daha demokratik örgütlerin güvenini kazanamamış olmaları olgusunda görülebilir. Nitekim, Vambery grubunun Macar demokratları –bu grup komik derecede düşük bir tiraja sahip o mükemmel haftalık gazete *Harc*'ı yayınlamaktadır– yakınlarda demokratik bir sigorta şirketi olan Rakoczi'nin desteğini kazanmaya çalıştığında pek bir başarı elde edemedi. Belli derecede siyasi bir anlaşma sağlanabilse bile Avrupa'dan yeni gelenler, eski ülkelerinin hükümetleri tarafından şöyle ya da böyle resmen görevlendirilmiş değillerse, çıbanbaşı olarak görülmektedirler. Kamuoyunu ilgilendirdiği ölçüde yeni gelenlere ve mültecilere yönelik bu genel güvensizliğin sürgündeki hükümetler açısından vahim sonuçları olmuştur. Savaş, hükümetlerin kendi halklarından kopuşuna yol açtığı için, sürgündeki bütün hükümetlerin genelde salt Amerikan kamuoyunun değil, fakat aynı zamanda esas olarak kendi göçmen gruplarının –bu gruplar çok iyi organize olmaşlardır ve bunların geldikleri memleketlere olan bağlılıklarını böylesine diri tutan şey bu ülkelerin mahvına sebep olan felaketlerdir– desteğini kazanmaya çabalamaları gayet doğaldır.

Ne var ki bu konuda pek başarılı olamamışlardır. Onların halksız bir hükümeti temsil etme gibi nahoş bir pozisyonda olan (Amerika'daki) temsilcilerinden biri ne zaman ülkedeki önemli kesimlerin birleşik desteğini temin etmeye çalıştıysa, hiç şaşmazcasına, herhangi bir kişiye hitap etme ve onun adına konuşma hakkına sahip olup olmadığı konusunun oldukça müphem bir konu olduğu ve kendisinin diplomatik ayrıcalık kurallarını kötüye kullandığı yolunda bir karşılık almıştır. Öte tarafta, çok az sayıda gazete, Lehçe yayımlanan haftalık gazete *Trybuna* tarafından ifade edilen şu sağlıklı görüşü paylaşmaktadır: "Polonyalıların çıkarlarını koruma işi sürgündeki hükümete bırakılmalıdır." Bunların çoğu Lehçe yayımlanan günlük gazete *Nowiny Polskie* ile şu konuda hemfikirdir: mevcut koşullar altında sadece Ameri-

kan-Leh basını mülteci hükümetlerin siyasi eylemlerini açıktan onaylayabilir ya da eleştirebilir; gene çok sayıda kişi, *Nowy Swiat*'ın birkaç yıl önce belirttiği gibi, "Leh ulusunu ilgilendiren konularda eşit hak" iddiasını sahiplenmektedir.

Göçmen gruplarının kendi memleketlerinin geleceğiyle çok yakından ilgilenmeleri, ama sürgündeki hükümetlerle ilgili olarak kendilerini hiçbir yükümlülük altında görmemeleri, Washington'daki büyükelçilerin işini bir bakıma zorlaştırmaktadır. Amerikalı Slovenyalılar Amerikan yurttaşlığına geçtikleri için Churchill'e yazabilmekte, savaştan sonra –Yugoslav hükümetine en küçük bir ilgi göstermeksizin– birleşik bir Slovenya için ondan destek isteyebilmektedirler; Amerikalı Slovaklar Amerika'daki yetkililerden kendileri hakkında bilgi almak istediklerinde Çek hükümeti yerine kendilerine başvurmalarını isteyebilmektedirler. New York'ta Slovak dilinde iki haftada bir yayımlanan *Slovak V Amerike*'nin Benes'nin Amerikan Dışişleri Bakanlığı'nda (*Time*'ın bildirdiğine göre) kayıtsızlıkla karşılanmasının nedeninin Slovak-Amerikalıların başarıyla yaydıkları "enformasyon" olduğuna işaret etmekte haklı olup olmadığını kesin olarak saptamak oldukça güçtür.

Küçük ve iyi organize olmamış göçmen gruplarına (Hollandalılar ya da Belçikalılar gibi) sahip hükümetlerin daha iyi bir şöhret sahibi olması ve Çekoslovaklara, Yugoslavlara ya da Polonyalılara kıyasla kendi ülkelerinin temsilcisi olma iddialarında daha bir güven verici bulunmaları elbette bir tesadüf değildir. Ayrılan örgütsel yapıların Çekoslovak ve Leh Ulusal Konseylerinin etkinliklerine yönelik muhalefeti aşırı derecede şiddet yüklü olageldi ve kendi toplulukları içerisinde sağlam bir şekilde kök salmış örgütler tarafından desteklendi. Bu koşullar altında resmi temsilciler ya da sürgündeki hükümetlerin aldıkları kararlar, genellikle, nötr ve hatta hayırhah gözlemciler tarafından ciddiye alınmamaktadır. Sözgelimi bir yıl önce Yugoslav hükümeti Yugoslavya'nın bölünmemesi yönünde bir karar aldığında, Sırp

Ulusal Savunma Konseyi ülkenin ikiye bölünmesini ve Büyük Sırbistan'ın kurulmasını öngören bir önergeyi kabul etti. Bu beyanat Wm. Philip Simms'in (*New York World Telegram*'daki köşesinde) acaba Yugoslav hükümeti gerçekten de Yugoslav ulusunu temsil ediyor mu? sorusunu sormasına yol açtı. Bir başka deyişle, Sırp Ulusal Savunma Konseyi, ve benzer şekilde Hırvat ve Sloven örgütler, esasen Amerikalı yurttaşlardan meydana gelseler de, diğer devletlerce tanınan bir hükümetin resmi kararına kıyasla, Yugoslavya halkını daha fazla temsil eden bir örgüt olarak görülmekteydi. Çekoslovakların durumu bundan daha az karmaşık değildir. Amerikan Çekleri ve Slovaklarının Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Masaryk'a büyük yardımı dokunduğu için, bugün, bir zamanlar bu grupların desteğiyle kazanılmış olan şeyin yeniden ihya edilmesi söz konusu olduğunda, aynı örgütlerin yardım etmeyi reddetmeleri ve hatta saldırıp ithamda bulunmaları çok rahatsız edici bir durumdur.

Yukarıda anılan her bir grup içerisinde, verdikleri kararlı desteğe sürgündeki hükümetlerin rahatlıkla bel bağlayabileceği bir ya da birkaç gazete vardır. Ancak bu gazetelerin tiraj rakamları hiç de yüksek değildir. Derneklerden çoğunlukla destek almamaktadır ve dolayısıyla kimi zaman büyükelçilikler tarafından sübvanse edildiklerinden şüphelenilmektedir. Birlik sağlamaya ilişkin diğer metotların daha iyi sonuç verip vermediği tartışmalıdır. Şu örneği alalım: Amerikan Slovak basınında New York merkezli günlük gazete *New Yorski Dennik* Benes'yi kalpten desteklemesiyle ön plana çıkmaktadır; sahibi Bay Richard Vogel, Çekoslovak hükümetinin sözcüsü olan New York merkezli Çek gazetesi *New Yorske Listy*'nin de sahibidir. Sürgündeki hükümetlere karşı kullanılan argümanlar mültecilere yöneltilen olağan suçlamalarla çarpıcı bir benzerlik göstermektedir. Ülkelerini yitiren mülteciler otoriteye kumanda eden o resmi mevkiyi de kaybetmişlerdir. Göçmen grupları hiçbir "mülteciyi" tanımamakta ve hatta, Slovakların durumunda olduğu gibi, kukla hükümetleri

–fakat bunlar yine de temsili hükümetlerdir– tercih etmektedirler.

## IV

Savaştaki bir Amerika'yla bu koşullar çok daha zorlu olacak ve daha demokratik bir Avrupa'nın geleceği konusuna daha ciddi bir biçimde eğilinmesine yol açacaktı, göçmen gruplarının belli kesimlerinin kimi zaman kendine özgü davranışını belirleyen şey ideolojik bir kanaat değil de gelinen ülkeye yönelik deforme olmuş ve yanlış kavranılmış bir sadakat duygusu olmasaydı eğer. Bu düşünce çoğunlukla iyi anlaşılır ve hatta bu ülkedeki kamuoyunca yeğinliği artırılır, bu da kendi memleketlerinin hükümetine karşı çıkan ve yeni ülkelerinin hükümetine özel bir sadakat gösteren mülteciler açısından işleri bir kere daha oldukça zorlaştırmıştır. En azından, bir Finlinin Amerikan yurttaşlığına geçme yönündeki talebini, söz konusu kişinin yazdığı dilekçede Birleşik Devletler yönetimini Finlandiya'ya savaş açmasını istediği gerekçesiyle reddeden yargıcın ferasetinden kuşku duyabiliriz. Yargıç şöyle demişti: "Size hiçbir zaman Amerikan yurttaşlığı verilmeyecek. Doğduğu ülkeden nefret eden bir kimse bir başka ülkenin yurttaşı olmaya uygun biri değildir." (Fince olarak haftada iki kez yayımlanan ve hâlâ Fin hükümetini hiç şaşmaksızın destekleyen *Lannen Suometar* elbette bu haberi okurlarına büyük bir memnuniyetle bildirdi.)

Ne ki yabancı dillerde yayımlanan gazetelerin sıkça sergilediği pro-faşist eğilimlerin kökleri pek derin değildir. Bu durum gene İtalyan bir örnekte görülebilir. Yirmi yıl boyunca Mussolini'yi övgülere boğmuş ve Amerika'nın savaşa girmesinden hiçbir rahatsızlık duymamış olan pek çok İtalyan gazetesinin Mussolini'nin düşürülmesinden birkaç gün sonra tutumlarını değiştirmesi ve Badoglio'ya destek vermesi kendi içinde pek de hoş bir keşif değildir belki de. Bu, bir gecede her şeyin değişebileceğine işaret etmektedir, fakat bu gazeteler dikkatle okunduğunda böyle bir sonuca varmak olası değildi.

Belli yabancı dil gruplarının siyasi kanaatleri olarak gözükebilen şeylerdeki tutarsızlıklara ilişkin daha pek çok gösterge vardır. Kendi memleketlerindeki faşist hükümetlere büyük bir kararlılıkla destek veren ve sonrasında, yaşadıkları, çalıştıkları ve zaman zaman oy kullandıkları bu yeni ülkede New Deal'i, Başkan Roosevelt'i ve hatta kimileyin onun yönetimini ve Sosyal Güvenlik programını destekleyen gazetelerin varlığı tuhaf kaçmaktadır ama bu hiç de istisnai bir durum değildir. Sonuçta yabancı dil nüfusunun ana gövdesini, Alman-Amerikalılar ile İskandinav ülkelerinden gelenler hariç, demokratik geleneklere sahip işçiler oluşturmaktadır. Eskiden ezici bir çoğunluğu Amerikan ağır sanayiinde çalışmış olan Polonyalılar son yıllarda giderek çoğalan bir orta sınıfa dönüştüler. Bu durum bu grup içerisindeki gerici unsurları belki güçlendirmiş belki güçlendirmemiştir (gerçi olay, kendi içinde, bu unsurların milliyetçi argümantasyonlarının aşırı şiddetini açıklamaya yetmez). Her halükârda, Amerika'nın iç politikası alanında, Bay Matuszewski gibi sivrilmiş Polonyalı gericilerle işbirliği içerisinde olan gazeteler bile genellikle liberal diye düşünülen bütün önlemleri –fiyatların, ücretlerin ve maaşların dondurulması ve Sosyal Güvenlik programı gibi– desteklemektedir. Detroit'teki ve diğer kentlerdeki Macar işçiler Macar Himler zinciri kapsamındaki gazetelerin daimi müşterileridir. Bu gazetelerin muğlak bir şekilde bir Hapsburg restorasyonundan yana olması ve Tibor'u onaylaması, görünen o ki, onları pek fazla rahatsız etmemektedir; fakat iç politika söz konusu olduğunda bu gazetelere tam da zıt bir siyasi doğrultu verilmesi zorunluluğu vardır: Roosevelt'in sosyal reformlarına destek vermek, "milyonerlere" ve büyük sanayiye şiddetle hücum etmek gibi.

Böylesi tutarsızlıklar, genelde, faşist ya da komünist parti çizgisini bilinçli olarak takip eden gazetelere kıyasla, yabancı dilde yayımlanan gazetelerin çok daha tipik bir özelliğidir. Parti çizgisinden çıkmayan gazeteler değişik dillerde, aynı metinlerin çevirilerini yayımlıyorlarmış gibi bir izlenim yaratmaktadırlar. Faşist

gazeteler, hangi dilde yayımlandıklarından bağımsız olarak, sürekli Büyük Britanya'ya saldırmakta ve müzakere edilen bir barışı duyurmaktadırlar. Komünist gazeteler bıkıp usanmadan ikinci bir cephe açılması için sıkıştırmakta ve Sovyet dış politikasındaki her değişimi ve eğilimi kayıt altına almaktadırlar. Dahası, her iki grup gazete de iç politikada tutarlı bir siyasi çizgiye sahiptir: faşist gazeteler bütün sosyal tedbirleri "Nazizm" diye adlandırmak suretiyle, komünist gazetelerse Rusya'ya yardım edilmesini özellikle vurgulayıp savaşı desteklemek suretiyle kafa karışıklığı yaratmaktadırlar.

Ne ki yabancı dilde yayımlanan gazetelerin büyük çoğunluğunda görülen bu tutarsızlıklar dürüst ve samimi tutarsızlıklardır. Eski ülkede onay verilen önlemler ile yeni ülkede desteklenen politikalar arasında çizilen kesin çizginin masumiyeti ancak son zamanlarda hafiften bulanıklaşmıştır. Amerikan basını Avrupa'da yaşanan sınır ihtilaflarının yaklaşan seçimlerde muhtemelen bir rol oynayacağını tekrar tekrar vurgulamıştır. Bu korkulara yol açan şey bazı Leh gazetelerin, Polonya-Rusya bozuşmasından sonra, "Yönetimin Demokrat üyelerinin Rusya'nın emperyalist hak iddialarını kabul etmesi durumunda" (New Jersey merkezli *Glos Narodu*) bir daha Demokrat adayları desteklemeyecekleri yönünde savurduğu tehditlerdir. Polonyalı topluluk Chicago'daki belediye seçimlerinde genelde Bay Kelly'i desteklemeye devam etse de, Kelly'nin küçük bir oy farkıyla seçilmiş olması, onun yaşadığı oy kaybını Polonya'nın savaş sonrası sınırlarıyla ilgili probleme bağlama yönünde yorumlarda bulunulmasına neden olmuştur.

Bu işaretler kendi içinde ne denli önemsiz olursa olsun, anavatanların yazgılarına yeniden gösterilen ilginin diğer semptomlarıyla ilintilendirildiği takdirde, anavatan politikasının ulusal grupların genel siyasi bakışı üzerinde giderek büyüyen bir etki yarattığını ortaya koymaktadır belki de. Avrupa ülkelerinin başındaki o korkunç felaket anavatanların yaşadığı keder ve sefaleti

unutmamanın yerinde bir davranış olduğu yolundaki hissiyatı güçlendirmiştir. Litvanya dilinde yayımlanan bir gazetenin bir keresinde belirttiği gibi, "Birleşik Devletler'de özgür insanlar olma ayrıcalığına sahip yurttaşların görevi zincire vurulmuş kardeşleri adına konuşmaktır." İktisadi zorunluluklardan dolayı bu ülkenin kıyılarına sürüklenmiş insanlar, ki bu ülkeyi uzun zamandan beri bir tür "vaad edilmiş toprak" olarak düşünmüşlerdir, kendilerini bugün acil bir ulusal durum için saklanan ileri karakollar gibi hissetmektedirler. Zira kendilerini, Kanada'daki Ukrayna Katolik Alberta Kardeşliği'nden Kanada Genel Valisi'ne hitaben yakın bir tarihte gönderilen ve ondan "özgür bir Ukrayna"yı desteklemesini talep eden bir mektupta ifade edildiği gibi, "[kendi] doğal, tarihsel ve insani haklarını özgürce deklare edecek bir konumdaki gerçek yorumcular ve vekiller" olarak görmektedirler. Her bir yurttaşına Amerika'nın özgürlük sunduğu yolundaki yüceltilmiş bir inancın beslediği bu düşünceler, hükümetçe dillendirildiği söylenen, yabancı kökenli yurttaşların bu savaş döneminde kendi anavatanlarının çıkarları lehine ancak ve ancak (Cleveland merkezli Leh gazetesi *Wiadomosci Codzienne*'nin bildirdiğine göre) "çok hafif bir şekilde aktif" olması yönündeki çok makul arzusuyla dengelenemeyecek kadar güçlü düşüncelerdir.

Dolayısıyla, diğer itkilerin yanında zaman zaman bu tür saçma tutumlara yol açan (belli gazeteleri okuduktan sonra Slovenya kökenli Amerikalıların bu Trieste ve Fiume savaşı için, Sırp kökenli Amerikalıların "Büyük Sırbistan" için, ülkelerinden sürülmüş Macarların ise Trianon Antlaşması'nın yeniden yazılması için mücadele ettiğini düşünebiliriz çünkü) şeyin de yakışıksız olmadığını hatırdan çıkarmayalım. Bu gazetelerin hepsi (Slovak gazetesi *New Yorski Dennik*'in yazdığına göre) Slovak delegeleri gibi yaklaşan barış konferansına katılma hayali içerisindeki Slovak Birliği temsilcileri kadar ileri gitmemektedir; bir başka Slovak gazetesinin (*Katolicki Sokol*) bağımsız Slovakya'nın kolonisi olarak

ilan ettiği Madagaskar için taleplerini sunmak istemektedirler belki de. Fakat Chicago merkezli günlük gazete *Draugas*'ın yazdığına bakılırsa Amerikalı Litvanyalılardan "Litvanya'nın bağımsızlığı" için daha fazla savaş bonosu satın almaları istenmektedir; 27 Haziran'da Waterbury'de (Connecticut) gerçekleşen bir toplantıda, ancak "Litvanya'nın toprak bütünlüğünü ve özgürlüğünü koruyacak" bir barışa destek verme kararı alındı. Amerikalı Sırplar, Pittsburgh'ta çıkan *Amerikanski Srbobran* gazetesinin haberine göre, "hem Amerikancılığımızı hem de Sırpçılığımızı aynı hürmetkâr tutkuyla savunmaya hazırız" demektedirler. Birkaç Leh gazetesi Amerikalı Polonyalıların savaş sonrası yeniden inşa işiyle bağlantılı olarak Polonya'ya geri dönmesi yönündeki bir planı bile desteklemiştir. Bu konu ilk başta 1941 yılında Milwaukee merkezli *Kurier Polski* gazetesinin sütunlarında kendini gösterdi ve ardından bu yılın Haziran ayında New York merkezli *Nowy Swiat*'ta P. P. Yolles tarafından yeniden ele alındı; Polles Leh-Amerikan örgütlerinin meseleye el koymaları gerektiğini savunuyordu, böylelikle tersine göç (Polles bunun kendiliğinden olmasını beklemektedir) organize bir çıkış haline gelebilecektir.

Bu son örnek, bizim yabancı dil gruplarına mensup pek çok politikacı ve gazetecinin ne denli büyük bir hayal gücüne sahip olduklarını göstermektedir. Bu gücü Polonya kökenli Amerikalıların Amerika savaşa girmeden önce Polonya Lejyonu'na gönüllü yazılmaları yönündeki kampanyanın başarısızlığa uğraması da zayıflatmamıştır. Üstelik bu çılgın ütopik rüyada popüler hissiyata neredeyse tam anlamıyla tercüman olan bir şey vardır: o da, Amerika'dan memleketine yoksul ailesini unutmamış olarak ve de Yeni Dünya'nın efsanevi hediyeleriyle (zenginlik ve özgürlükle) dönen zengin amcaya dair o eski ama muhteşem tablodur.

## V

Yabancı dillerde yayımlanan ve tuttukları değişik ve şaşırtıcı yollarla ulaşabilecekleri gerçek amaçlarını büyük bir gayretle belirlemeye çalışan gazetelerin o tuhaf diyarına ilk girdiğimizde Po-

lonyalı ekstremistlerin tersine göç planının hiç de aptalca olmadığı gibi bir izlenime kapılmaktan kendimizi alamayız. Pek çok göçmenin, geldikleri ülkelerin söze dökülemez sefaletini iliklerinde hissedip üzüntüye boğulmakla kalmadığını, fakat aynı zamanda binlerce mil uzaktaki bir Avrupa'da yaşanan en eften püften sınır ihtilafları konusuna da (sözgelimi, Teschen'in Polonya'ya mı yoksa Çekoslovakya'ya mı, ya da Vilna'nın Polonya değil de Litvanya'ya mı bağlı olması gerektiğine!) kafa yorduğunu gözden ırak tutmayın.

Yeni göçmen, belli bir süre sonra, bütünüyle yanılmış olduğunu görür; geldiği ülkenin Avrupa politikasına ne denli aşinaysa kendi yanlışını o denli çabuk kavrar. Onun, değişik ulusların Amerika örneğinde bir potada kaynaşmasının iyi bir şey olduğunu ve yabancı dilde yayımlanan gazetelerin bu ülkede İngilizce yayımlanan herhangi bir gazete kadar "Amerikan" olduğunu, o kadar ki bu gazetelerin başka dillere çevrilmiş Amerikan gazeteleri olduğunu savunan aşırı iyimser kişilerce aklı çelinmiş olabilir. Ya da yabancı kökenli gruplar arasında güdülen kan davalarının özellikle saldırgan ve kimi zaman çirkin bir tarza bürünmesinden çokça etkilenmiş olabilir. Her iki durumda da verdiği yanlış hükümden kısa sürede döner.

Yabancı dil grupları arasındaki münakaşalar hakkında kolayca göz ardı edilen iki temel olgu vardır; bunların ikisi de bu anlaşmazlıkları Amerikan siyaset sahnesinin bir parçası yapma eğilimindedir, bu gruplar arasındaki çekişmeler bütünüyle Avrupa'yla ilgili olsa da. Birincisi, her tartışma Amerikan dış politikası ya da ülkenin bütün bir yaşamını güdümleyen sloganlar bağlamında yürütülmektedir. İkincisi, Avrupa bütün çatışmaların, ilk defa olmak üzere, (yüzyılın başından bu yana bütün büyük kent ve kasabalarımızda olduğu üzere) birbirine çok yakın yaşayan insanların birbiriyle girdiği çatışmalar olduğu için yaşanması zorunlu olan temel bir değişikliğe dairdir. Avrupa'nın değişik ülkelerinden gelen insanların yoğun olarak bulunduğu kent sadece

New York değildir, Detroit, Chicago, Cleveland'ın yanı sıra Pennsylvania, Illinois, Ohio ve Michigan'daki yoğun nüfuslu yerlerde de göçmen nüfusu önemli boyutlardadır. Giderek çoğalan bir ulus çerçevesi içerisinde bir arada yaşamakla ilgili bu yeni problem (bu gruplar bu ulusun ayrılmaz bir parçası olmak durumundadırlar) bir yandan milliyetçi argümanların o kendine özgü şiddetinin sebebi olurken, öte yandan ortak çıkar bilinci yaratarak hiç beklenmedik ittifaklara yol açmaktadır. Böylesi bir durum Avrupa'da pek de mümkün olmazdı; gelecekte bunun Avrupa halklarının siyasi düşüncelerini şekillendirmede kati olmasa da önemli bir rol oynayacağı söylenebilir.

Bu iki trend de, son çözümlemede, asimilasyon demektir; bu asimilasyon eritme potası kâhinlerinin beklediğinden çok daha yavaş işlerse, bunun "Amerikan yaşam tarzı"na uyum sağlamakla tatmin olanların bizi korkuttuğundan çok daha az yüzeysel olacağı açığa çıkacaktır. İnsanlar buzdolabı ve otomobil kullanmaya iki yıldan daha az bir süre içerisinde alıştılar; Amerikan Cumhuriyeti'nin siyasi geleneklerini onlara aşılamak için birkaç kuşağın geçmesi çok olağandır.

## VI

Son zamanlarda siyasi düşünceler olağan gazetelere kıyasla yabancı dillerde yayımlanan gazeteler açısından daha bir kati hale geldi: Savaş öncesinde yaşanan izolasyonizm, savaş esnasındaki Atlantik Sözleşmesi ve son aylarda da Federasyon konusu. Bu sloganlardan hiçbiri kendi gerçek anlamının bir hayli tahrif edilmesinden kaçamadı. İzolasyonizm ülkenin her yerinde Alman gazeteler ve sık sık da Alman ajanlar tarafından vazedildi. Alman-Amerikan basınının neredeyse tümü Amerika savaşa girmeden önce açıkça izolasyonist ve pro-faşistti; bugün de az çok ihtiyatlı bir biçimde aynı çizgiyi *Chicagoer Abendpost*, *Milwauker Deutsche Zeitung*, Bismarck merkezli (Kuzey Dakota) *Staatsanzeiger* ile Ulusal Haftalık Gazeteler zinciri takip etmektedir. Aynı şey İtalyanca yayımlanan gazeteler için, ve bir kural olarak, haliha-

zırdaki savaş esnasında ya tarafsızlığını korumuş ya da savaşın ilk evrelerinde anavatanları Hitler'in istilalarına maruz kalmış bütün gruplar için söylenebilir. İronik olan şu ki, izolasyonizmi yalnızca Avrupa ülkelerinin ulusal çıkarları diye gördükleri şeyleri korumanın bir aracı olarak kullanan gruplar açısından Önce Amerika Komitesi en olası mazereti sunuyordu. Yabancı etkiler, özellikle de göçmen gruplarınınkiler, daha birkaç yıl önce "savaş kışkırtıcıları" diye adlandırılanlar arasındaki çevrelere kıyasla bu çevrelerde daha güçlüydü elbette. Önce Amerika Komitesi'nin eski üyelerinin planlarını –Albay Robert R. McCormick tarafından yayınlanan ve İngiliz Devletler Topluluğu'nun (the British Commonwealth) Birleşik Devletler topraklarına dahil edilmesini öneren planı gibi– tartışma görüntüsü altında, *Chicagoer Abendpost* hâlâ Britanya aleyhine bir propaganda kampanyası başlatmakta tereddüt etmemektedir. Alman-Amerikalılar açısından "Önce Amerika" Alman çıkarlarının korunması demekti, böylelikle Önce Amerikacılar oldular çünkü öncelikle Almanya'nın iyiliğini düşünmekteydiler. Anavatanlarındaki o sağlam tarafsızlık geleneğinden ötürü izolasyonizm politikasına sempati duyan İskandinav basınında ise durum farklıdır; Norveç'in işgalinden bu yana bu yöndeki tutumları neredeyse ortadan yok olmuştur.

"Önce Amerika" sloganı –yabancı dillerde yayımlanan gazetelerde deformasyona uğratılarak yorumlandığında bile– hâlâ tartışmalı bir konu olma özelliğini korusa da, onun savaşa su götürmez bir muhalefeti anlatan içeriğinin –her gruba sirayet etmiş bir diğer beylik sözdür bu– yazgısı farklı oldu. Aşırı sağdan aşırı sol kanada değin Atlantik Sözleşmesi'ni –bu sözleşmeye göre hemen her şey üzerinde hak iddiasında bulunmak ve her siyasi çizgiyi haklılaştırmak mümkün olmaktadır– benimsememiş tek bir milliyet ya da tek bir siyasi fraksiyon ya da gazete yoktur. Atlantik Sözleşmesi uyarınca Çekler Çekoslovakya'nın restorasyonunu, Slovaklar Slovakya'nın bağımsızlığını, Macarlar Trianon hududunun yeniden gözden geçirilmesini, Ukraynalılar Rus-

ya'dan bazı parçaları da içine alacak şekilde bağımsız bir Batı Ukrayna'nın kurulmasını, Karpat Ruslar ise Rusya'yla yeniden birleşmeyi istemektedirler. Bütün solcu gazeteler ulusların kendi kaderini tayin hakkını öngördüğü için Atlantik Sözleşmesi'ne destek vermektedir; bu sözleşme, aynı zamanda, Finliler, Litvanyalılar, Latvianlar ve Polonyalılar açısından Rus karşıtı kampanyaların çekirdeğini teşkil etmiştir. İlk bakışta kimin kim olduğuna karar vermenin imkânsız olduğu bu toz duman içerisinde en azından bir gazetenin bu dolaşık durumu anlamaya yardımcı olacak bir ipucunu itiraf etme dürüstlüğünü göstermesi bile memnuniyet vericidir. Macar gazetesi *Amerikai Magyar Nepszava* De Gaulle'e karşı General Giraud'yu desteklediğinde, şöyle bir itirafta bulundu: "Macar meselesiyle ilgili olarak ümitlerini Atlantik Sözleşmesi'ne, yani müdahale etmeme ilkesine bağlamış olan bizler, Fransa'nın müdahalesinin sadece haklı değil aynı zamanda şart olduğunu söylemek isteriz."

Ülkenin genel yaşamı içerisinde birbirinden açıkça ayrı gövdeler olarak yaşayan göçmen gruplarının varlığına 1830'lu yıllardan (o dönemde Almanların ya da İrlandalıların bulundukları yerel birimde oy kullanmalarını temin etmek için girişimlerde bulunulmuştu) bu yana işaret edilegelmiştir. Ne var ki yüz yılı aşkın bir süreden beri bu gruplar birbirleriyle ilişki içerisinde olmaksızın varolagelmişlerdir; hepsi de eş anlı olarak, geçen yüzyılın sonuna dek oldukça ilerici bir çizgi takip etmiş olsa da ve çoğu son yirmi yıl içerisinde koyu bir pro-faşist yönelim içerisine girmiş olsa da, bu çakışmaların gerçekleşmesine neden olan şey herhangi bir uyumlu eylem değil, daha çok, benzer bir Avrupa arka planın oluşturduğu arızi durumdur.

Ne ki bu durum değişmek üzeredir. Son yirmi yılın yabancı basınında çapraz ilişkilerin varolduğuna ve blokların oluşumunun bile tablonun dışında olmadığına dair belli göstergeler vardır. Bunun geçmişi Rusya'nın Baltık Devletlerini, Polonya'nın bazı kısımlarını ve Bessarabia'yı Sovyetler Birliği'nin müstakbel

cumhuriyetleri olarak gördüğünü dünyaya bildirdiği güne kadar geriye gider. O zamandan beri, tek başına hükümranlık ve bağımsızlığın ne ulusal güvenlik ne de iktisadi refah sağladığı küçük ülkelerin çoğunu tanımıştır Rusya. Yenilerde moda olan "federasyon" sözcüğünün giderek artan oranda kullanımı bu olguyu apaçık ortaya koymaktadır. Polonyalılar ve Litvanyalılar gibi daha birkaç yıl öncesinde birbirlerinden bahsederken en karalayıcı deyimleri kullanarak o eski kan davalarını sürdüren gruplar şimdi birbirleriyle iyi geçinmek için büyük çaba harcıyorlar. Aynı şey Polonyalılar ile Ukraynalılar, hatta Macarlar ile Slovaklar için de geçerli. Herkes "bölgesel federasyonlar" için plan yapmaya başladı.

Bölgesel federasyonlar hakkındaki tartışmalar Sovyetler Birliği ikinci kez olmak üzere gelecekteki kendi dış politikasına ilişkin olarak açık bir bildirimde bulunduğunda tepe noktasına varmıştı. Sovyetler Birliği Avrupa'daki her türden federasyona karşı olduğunu ilan etti, en kabul edilemez olarak gördüğü şey de Doğu Federasyonu diye adlandırılan oluşumdu, çünkü bunu kendisine yönelik bir "çevirme harekâtı" olarak görüyordu. "Federasyonlar"ın politik tartışma sahnesini bir yıl önce Atlantik Sözleşmesi örneğinde görüldüğü üzere çabucak terk edip etmeyeceği sorusunun cevabı henüz belli değildir. Fakat federasyon tartışmalarının büyük bölümünün "ortak bir düşman" (bu düşman Doğu ülkeleri için çoğunlukla Rusya, Çekler içinse Orta Avrupa ülkeleriydi, buna kimi zaman Almanya da dahil ediliyordu) göz önüne alınarak gerçekleştirildiği doğrudur.

Avrupa'nın savaştan sonra yeniden örgütlenmesine dair o otantik siyasi problem, göçmen gruplarının federasyon sözcüğünü kullanmalarında saklıdır. Çeşitli gazeteler tarafından önerilen (savaş sonrasıyla ilgili) planlar, devlet ve milliyetlerin tasavvur edilebilen her türlü kombinasyonunu fazlasıyla içermekteydi. İş planlamaya geldiğinde Çekler Slovakların kendilerinden koptuklarını hemencecik unutmakta ve Çekoslovakya'nın Orta Avru-

pa'nın "köşetaşı" olması gerektiğini savunmaktadırlar. Macarlar ile Slovaklar aralarındaki şiddetli tartışmaları unutmakta ve Çeklere karşı güçlerini birleştirmeyi düşünmektedirler. Sırplar kimi durumlarda kendilerine tek bir düşman bellemiş gibidirler (Hırvatlar), Yunanistan ve hatta nihayetinde Bulgaristan ile yakın bir ittifak kurmaya hazırlanmaktadırlar. Polonyalılar, Litvanyalılar ve Ukraynalılar "Bolşevik saldırganlığına" karşı birlik vazetmektedirler. Slovaklar "öteden beri Çeklerden çok Polonyalılarla dostane ilişkiler içerisinde olduklarını" (*Slovenska Obrana*) keşfetmektedirler; Polonyalıların ise (Macar gazetesi *Harc*'a göre) yeni bir Büyük Polonya içerisine Slovakya'yı da katacak şekilde bu dostluğu ileriye taşıdığı bildirilmektedir. Şurası açıkça ortadadır ki bu kombinasyon oyunu gelecekteki olası ittifakların bir göstergesi olabilir ya da olmayabilir. Bu kombinasyonun federasyonlarla ortak hiçbir noktası yoktur, yanlış seçilmiş bir addan gayrı. Tarih gene de Avrupa'daki yığışımı bölecek yeni birkaç olasılık bıraktı geriye elbette, fakat bu tür öneriler devam ettiği sürece federasyonu paylaşmak zorunda kalanların eskiden paylarına düşenle kıyaslandığında bu yeni durumdan daha hoşnut kalacaklarına dair bir işaret yoktur.

Farklı "federasyonlara" ilişkin öneriler savaş sonrasının planlanmasından başka bir şey değilse bunları tartışmak pek bir anlam ifade etmeyecektir. Amerikan sahnesi açısından onların önemini teşkil eden şey bu önerilerin Avrupa'nın yeniden örgütlenmesi doğrultusunda gerçekleştirilen ciddi bir girişim olmaktan çok, bu ülkedeki farklı göçmen gruplar arasında işler ittifaklar yaratmayı hedefleyen bir çabayı temsil etmesidir. Bir zamanlar çok revaçta olan Atlantik Sözleşmesi'nin tersine (bu sözleşme, yabancı dillerde yayımlanan gazetelerde yarı-faşist rejimlerin restorasyonu şeklinde yorumlansa da, gerçekte Avrupa sahnesinde farklı hedeflere ulaşmayı hedeflemekteydi) "federasyonlar"ın tam da burada gerçekleştirilmesi gerekmektedir. "Avrupa'nın küçük ülkelerinden gelen Amerikalıların" oluşturduğu "siyasi

bir blok" ve (Litvanya dilinde yayımlanan haftalık gazete *Lietuviu Zinios*'un belirttiği gibi) "hep birlikte davranma" oluşum aşamasındadır. Böylesi bir blok başarılı olursa göçmen gruplar barış antlaşmalarının sonucunda birleşebilecek ve baskı grupları olarak hareket edebileceklerdir. "Baltık Denizi'nden Adriyatik'e federatif devletlerin oluşturulması"nı* savunanlar Avrupa'nın gelecekteki politik yapısı hakkında önerdikleri şeye ilişkin çok açık bir vizyona sahip olmayabilirler; yine de, Avrupa'da bölgesel bir federasyon kılıfı altında Litvanyalı, Polonyalı, Slovak, Macar, Hırvat ve Sloven asıllı Amerikalıları Amerika'da örgütlü bir nüfuz yaratma ve uyum içinde hareket etme doğrultusunda seferber etmeyi umabilmektedirler.

"Federasyonların" büyük avantajı onların burada, Ukraynalılarla Slovakların, Hırvatlarla Polonyalıların, Litvanyalılarla Macarların aynı topraklarda yaşadığı bu ülkede, diğer yerlerden çok daha kolay bir biçimde hayata geçirilme imkânına sahip olmasıdır. Çeklerle Slovaklar arasında Çekoslovakya meselesi üzerine kopan tartışmalar ve kavgalar (Slovakların muhtemelen sadece bazı Macar gazetelerin yardımını da alarak Benes'e hücuma geçmeleri) geride kaldı. Bugün ise Ukraynalılar benzer bir yazgıya sahip oldukları bilinen Slovaklarla "akraba" olduklarını keşfetmiş durumdalar. Slovaklar Çeklerin elinden ne çektiyse, Ukraynalılar da Polonyalılarla Rusların elinden aynısını çekti. Ayrıca, Yugoslavya'yı parçalayan didişmelerin sırf Hırvatları, Slovenleri ve Sırpları ilgileren bir didişme olduğu zamanlar da geride kaldı. Bugün Hırvat ve Slovak gazeteler haber ve propaganda malzemelerini değiş tokuş etmekte, Sırplarsa bunda görünenin ötesinde bir şeyler olduğundan yakınmaktadır.

Hâlâ gelişiminin ilk aşamalarında olan bu çapraz ilişkilerin rahatsızlık uyandıran tarafı, bazı benzer özellikler görülebilse de

---

* Bu öneri Slovak yazar Peter Privadok'un Pennsylvania Slovak Katolik Birliği tarafından yayımlanan *A Good Word to Slovaks*'ında (Broşür No. 2) ortaya atılmıştır.

kesin bir birleşme programının olmayışıdır. İster Almanlar gibi düşmanımız, ister Fransızlar gibi dostumuz olsun, isterse İspanyollar gibi tarafsız kalsın, aslen bu büyük uluslardan olan göçmenlerin bu işler ittifaklar içerisinde yer alması karakteristik bir durumdur. Yabancı dillerde yayımlanan gazetelerde Avrupa'nın federalleşmesine dair bazı tartışmalar vardır elbette, ancak bu tartışmalar salt teoriktir, gerçekten de Avrupa'yla ilgilidir ve bu tartışmaların tarafları Amerika'da bir göçmen federasyonu oluşturmak suretiyle Avrupa Federasyonu'nu başlatma yönünde hiçbir somut girişimde bulunmamışlardır bugüne dek. Halihazırda olup biten şey Avrupa'nın küçük ülkelerinden gelen göçmenlerin, bu ülkeler Birleşik Devletler ile savaşta olsun ya da olmasın, kendi aralarında bir blok oluşturmalarıdır.

Bunların ortaklaştığı ikinci karakteristik özellik bu küçük ülkelerden gelen göçmenlerin ezici bir çoğunluğunun Katolik olmasıdır. İskandinav uluslar bariz bir şekilde mevcut değildir ve Doğu ve Orta Avrupa'dan gelen göçmen gruplarıyla bağlantısı yoktur. Bu faktör ihmal edilebilir bir faktör değildir. Katolik birlikler, cemaatler, dernekler ve tarikatler yabancı dilde yayımlanan gazetelerin yayıncıları kadar büyük bir rol oynamaktadır. Bu dernekler Katolik Ulusal Refah Konferansı gibi büyük Katolik Amerikan yapılarla bağlantılıdır. CNWC basın bürosunca yayımlanan makaleler ülkede farklı dillerde çıkan Katolik gazeteler tarafından yeniden basılmakta ve aksi takdirde epey bir ihtilaf yaratacak olan belli meselelere değgin politik görüşler üzerinde önemli bir birleştirici etkiye sahiptir.

Bu etkinin, Atlantik Sözleşmesi'nin cazibesi ne oranda azaldıysa o oranda artması beklenmektedir. Bu bakımdan, Amerika'daki Ukraynalı Katoliklerin bir araya gelerek kurduğu birliğin resmi yayın organı *Ameryka* üzerinde belli bir etkiye sahip olan Piskopos Bohaçevskiy'in Amerikan Katolik örgütleriyle yakın bir işbirliğine gidilmesi yönünde tavsiyede bulunması ve Ukraynalı diğer milliyetçi gruplarla işbirliğine son vermesi oldukça önemli

gözükmektedir. Bu durum Amerikan Katolikliğinin omuzlarına ağır bir sorumluluk yükünün bindiği anlamına gelmektedir. Ülkenin siyasi yaşamına derinlemesine kök salmış olan Katoliklik yabancı dil grupları ile Amerika arasında önemli bir bağlantıyı temsil etmektedir. Katolik örgütler uzunca bir süre göçmenlere ve ayrıcalıksız grupların üyelerine kendilerini Amerikan geleneklerine uyarlamaları için yardımcı olmuştur. Bu da çoğunlukla, cemaatleriyle aynı kökenden gelen ve anavatanlardan kalan belli mirasları korumada dikkatli ve muhtemelen akıllı davranan rahipler eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu görev onlara neredeyse otomatik bir biçimde verilmişti, çünkü bu göçmenler Kilisenin hâlâ halk kitleleri nezdinde büyük bir otoriteye sahip olduğu ülkelerden geliyordu. Amerika'ya göç pek çok örnekte bu otoriteyi zayıflatmamış, aksine güçlendirmiştir, çünkü yeni ve kafa karıştıran bir çevrede göçmenler Katolik kurumları kendi değişik ulusal geleneklerinin temsilcisi ve kimi zaman da bu geleneklerle özdeş kurumlar olarak görmeye başladılar. Bu gruplar arasında işbirliğine yönelik bu yeni eğilim bu otoriteye yeni bir ağırlık katabilir, her ne kadar bu zamana değin bu ağırlığın ve bu etkinin kendisini hangi yönde hissettireceğini hiç kimse önceden söyleyemese de.

## VII

Buraya kadar söylenenlerden Jahudi kökenlilerin ve Yahudi basınının durumunun diğer herkesten bir şekilde farklı olduğu açıkça ortaya çıkmış olmalı. Onların dış politikaya özel bir ilgi duymalarını sağlayacak kendi anavatanları yoktu. Bundan da öte, Yahudiler Amerika'ya Avrupa halklarından gördükleri zulüm yüzünden geldiler ve dolayısıyla aynı ülkelerden geldikleri bu insanlara doğal bir güvensizlik besliyorlardı: diğer göçmen gruplarına kıyasla eski ülkeleriyle olan bağlarından çok daha rahatlıkla kopabiliyor ve sadece Amerika açısından düşünebiliyorlardı. Amerikalı Yahudilerin, diğer göçmen gruplarının yakın

geçmişinde çok büyük bir rol oynamış faşist ve şovenist eğilimlerin etkisinden kaçmaları olağan ve talihli bir gelişmedir.

Bu, bazı yüzeysel gözlemcilerin düşünme eğiliminde oldukları gibi, Yahudilerin kendi kimliklerinden Avrupa'dan gelen diğer göçmen gruplarına kıyasla daha kolay vazgeçmek üzere oldukları anlamına gelmez. Fakat Amerikalı Yahudilerin son savaşın bitiminden bu yana yaşadığı değişimlerin çok daha yavaş olduğu, eski idealist geleneklerin Yahudiler arasında çok daha iyi korunduğu anlamına gelir. Elbette bu grup içerisinde de hatırı sayılır değişimler yaşanmıştır. Yahudi kitleler üzerindeki eski Avrupai etkiler, özellikle de Polonya kaynaklı olanlar, gücünü yitirmiştir. Bundist türü bir sosyalizm ile anti-Siyonizm neredeyse kaybolmak üzere; eskiden güçlü anti-Siyonist geleneklere sahip olan gazeteler yakınlarda pro-Siyonist bir politika izlemeye başladı; buna karşılık eskiden pro-Siyonist olan gazeteler ise eski sentimental tutumları, çeşitli Siyonist hizipler arasındaki o eski tartışmalarla birlikte, geride bıraktı: burada amaç dış politikaya güçlü bir vurgu yaparak dosdoğru politik alana dönüş yapmaktı.

Amerikalı Yahudilerin siyasi yapısı içerisinde Filistin giderek ağırlıklı bir yer teşkil etmektedir (Filistin'i başka göçmen gruplar da kendi anavatanları saymaktadır). Fakat burada da Yahudilerin tutumu Birinci Dünya Savaşı öncesinde göçmen gruplarının sahip olduğu tutuma, diğer küçük ülkelerin aleyhine utanmasızca yayılma ile bölgesel federasyonlar kurma yönündeki politikalar arasında bölünmüş olan kendi çağdaşlarının tutumundan daha fazla benzemektedir. "Federasyon" sloganının Yahudi gazetelerde bariz bir biçimde hiç sözünün edilmeyişi Filistin'in coğrafi konumundan dolayı değildir salt (Filistin'de, göründüğü kadarıyla, ancak Araplarla kurulacak bir federasyonun yaşama şansı vardır), aynı zamanda Yahudileri Versay Antlaşması'nın devlet kurma hakkı tanımadığı ya da çokuluslu devletlerin biri içerisinde eş-sorumluluk vermediği biricik Avrupa halkı kılan özel koşullar da bunda rol oynamıştır. Yahudiler bugün, yeterince man-

tıklı gerekçelerle, bir Yahudi Devleti sloganıyla, Weizmann'a göre "kendilerine ait bir devlet" anlamına, pratikte yaratacağı zorluklar ile tehlikeleri diğer küçük ulusların çoktan yaşama fırsatı bulduğu bağımsızlık ve hükümranlık anlamına gelen bir sloganla ortaya çıkmaktadırlar.

Amerika'daki Yahudiler bugün diğer göçmen gruplarına kıyasla, aciliyet taşıyan ulusal bir dava uğruna korunan ileri karakollar gibi hissetmektedirler kendilerini. Bu durum, göçmen gruplarının kendi anavatanlarıyla bağlantı kurmaları gibi, Yahudilerin de aynı şekilde Filistin ile bağlantılanmasını sağladı ve Yahudi halkının bir bütün olarak geleceği açısından güçlü bir sorumluluk duygusu ekledi. "Vaat edilmiş topraklarda" yaşama düşüncesi, bir zamanlar Amerikalı Yahudiler arasında çokça rağbet gören bir düşünceydi bu, dünyanın her yerindeki Yahudilerin yazgısının bölünemez olduğu yolundaki (ayakları daha bir yere basan) düşünceye bıraktı yerini. Paradoksal gibi gözükse de bu yeni eğilimler Amerikalı Yahudilerin anavatansız biricik göçmen grubu şeklindeki o eski istisnai pozisyonlarının tasfiye olmasına yol açmakta ve onları gerçek anlamda Amerikanlaşma sürecine sürüklemektedir belki de. Ne ki bu tür bir gelişmenin nihai başarısı Yahudilerden çok diğer göçmen gruplarının tutumlarına bağlı olacaktır.

Bu göçmen gruplarının, kendi anavatanlarında faşizmin tasfiyesiyle birlikte, belli bir dönem boyunca alenen telaffuz ettikleri şeylere damgasını vuran o tuhaf ve tehlikeli eğilimlerden vazgeçeceklerini ümit etmek için nedenimiz vardır. Avrupa'ya barış ve özgürlüğün gelmesiyle birlikte bu gruplar da bir iç huzura kavuşabileceklerdir. Avrupa sahnesinde çoktandır gözle görülür bir gerileme içerisinde olan anti-Semitizmin tasfiyesiyle birlikte bu gruplar Yahudilere salt kendi yurttaşları olarak değil aynı zamanda benzer bir yazgının paydaşları olarak bakmayı öğrenebileceklerdir. Elbette bu gruplardan hiçbiri, eritme potası savunucularının inandığı kadar hızla ve kolaylıkla ortadan kalkmayacak

ya da anavatan politikasına duydukları ilgiyi yitirmeyeceklerdir. Bir süre daha bu ülkenin politika yapıcıları açısından hem en tehlikeli sıkıntı kaynağı hem de nihai başarının en ümit verici değeri olmayı sürdüreceklerdir. Zira dış politika açısından onların varlığı, neredeyse dünyanın bütün uluslarıyla doğal bir ilişki kurma olasılığı ve dolayısıyla da emperyalist yan anlamları olmayan (öyle ki homojen bir nüfusa sahip ülkelerin hiçbir zaman sahip olamayacağı) bir dünya politikası imkânı demeye gelmektedir.

# "ALMAN SORUNU"NA YAKLAŞIMLAR*

Bugün işittiğimiz şekliyle "Alman sorunu" geçmişten gelip tekrar karşımıza dikilen bir sorundur ve eğer bugün Alman saldırganlığına ilişkin bir sorun olarak sunuluyorsa bu, Avrupa'daki statükonun restorasyonuna beslenen ümitlerden dolayıdır. Kıtanın her yanında görülebilecek iç savaş tehlikesi karşısında bunu başarmak için önce savaşın anlamını "restore" etmek (on dokuzuncu yüzyılda kullanılan anlamıyla onu salt ulusal nitelikli bir çatışma olarak, hareketlerden çok ülkelerin, hükümetlerden çok halkların bozguna uğradığı ya da zaferler kazandığı çatışmalar olarak görmek) şart gözükmekteydi.

Nitekim "Alman sorunu" üzerine literatürün büyük bir kısmı son savaşa ilişkin propagandanın gözden geçirilmiş bir edisyonu gibidir (bu edisyon resmi görüşün uygun tarihsel bilgilerle tezyin edilmesinden ibarettir) ve Alman muadilinden ne daha iyi ne daha kötüdür. Mütarekeden sonra ilim irfan sahibi beylerin her iki taraftaki gazetelerinin hoş bir unutuşa gömülmelerine izin verildi. Bu literatürün tek ilginç yönü uluslararası üne sahip âlimler ile yazarların –kendi yaşamlarını riske edip ülkelerini kurtarmak için değil fakat hakikati hiçbir şekilde umursamayarak hükümetlerine hizmet etmek üzere– hizmetlerini sunarken gösterdikleri hevesti. İki dünya savaşının propagandistleri arasındaki farklılık-

* *Partisan Review*, XII/1, Kış 1945.

lardan biri bu savaşta Alman şovenizminin eski yayıcılarından çok sayıda kişinin kendisini Müttefik devletlere Almanya konusunda "uzman" olarak takdim etmiş olması ve bu yüz seksen derece dönüşten dolayı heves ve hizmet aşklarında en küçük bir azalma yaşamamış olmasıdır.

Ne ki "Alman sorunu" konusunda uzman olan bu kişiler geçen savaşın biricik bakiyesidir. Fakat hizmet etme yönünde gösterdikleri uyum ve hevese rağmen, düşünsel ve ahlaki sorumluluktan duydukları korkunun sabit kalmasına rağmen politik rolleri değişmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında savaş ideolojik nitelikte değildi, politik savaş durumunun stratejileri henüz keşfedilmemişti, savaş propagandistlerinin moralleri yüksek tutmak için çabalayan (insanlarda ulusal duygu uyandırma ya da bu duyguyu ifade etmeye çalışan) kişilerden pek bir farkı yoktu. Bu propagandistlerin savaş sırasında her iki kampta da küçük görüldüğüne bakarak bu işi bile başaramadıklarını söyleyebiliriz; fakat bunun ötesinde bu kişiler muhakkak ki oldukça önemsiz kişilerdi. Ne politikada söz sahibiydiler ne de kendi hükümetlerinin politikasının sözcüsü.

Ne ki bugün böylesi bir propaganda artık etkili olmamaktadır, özellikle de ideolojik ya da politik açıdan değil de milliyetçi ve militer açıdan ifade edilirse. Örnekse nefret, bariz bir şekilde gözden kaybolmuştur. Dolayısıyla "Alman sorunu"nun yeniden canlandırılmasının propaganda açısından verdiği biricik sonuç olumsuzdur: Geçen savaşa ait gaddarlık öykülerine itibar etmemeyi öğrenmiş pek çok kişi bu seferki korkunç gerçekliğe inanmayı düpedüz reddetmektedir, çünkü bunlar ulusal propagandanın eski biçimi içerisinde insanlara sunulmaktadır. "Ebedi Almanya"dan ve onun ebedi suçlarından söz etmek Nazi Almanyası'nı ve onun işlediği suçları bir kuşku perdesiyle kapatmaya hizmet etmektedir sadece. Bir örnek vermek gerekirse, 1939 yılında Fransız hükümeti Birinci Dünya Savaşı'ndan kalma sloganları depodan çıkarıp Almanya'nın "ulusal karakteri"nin şeytani-

liğinden dem vurduğunda, bunun gözle görülür biricik sonucu Nazilerin uyguladığı terörün kuşkuyla karşılanması oldu. Avrupa'nın her yerinde durum aynıydı.

Fakat propaganda esinleyici gücünü büyük ölçüde kaybetmiş olsa da yeni bir politik işlev kazandı. Politik bir savaş biçimi haline geldi, kamuoyunu atılacak belli politik adımlara hazırlamak için kullanılmaya başlandı. Nitekim uluslararası çatışmanın kaynağının Almanya'nın (ya da Japonya'nın) yaptığı haksızlıklarda yattığı yolundaki nosyonu yayarak "Alman sorunu"nun ortaya konması, fiili politik meselelerin perdelenmesi sonucunu doğurmaktadır. Faşizmi Almanya'nın ulusal karakteri ve tarihiyle özdeşleştirmek insanlarda Almanya'nın tepelenmesinin faşizmin yeryüzünden kazınmasıyla eşanlamlı olduğuna dair yanlış bir kanı uyandırmaktadır. Bu şekilde, hiçbir surette giderilmemiş olan ve Almanya'nın (işbirlikçilerin ve beşinci kolcuların da yardımıyla) kıtayı işgalini mümkün kılan Avrupa krizine kişinin gözlerini kapaması mümkün hale gelmektedir. Nitekim Hitler'i Alman tarihiyle özdeşleştirmeyi amaçlayan bütün girişimler Hitlerizmin hiç yoktan ulusal saygınlık kazanmasına ve ulusal bir geleneğin tasvibine yol açabilir ancak.

İngiliz propagandasının zaman zaman yaptığı gibi Hitler'i ister Napoleon'la ister Bismarck'la karşılaştırın, her iki durumda da Hitler'i temize çıkarmış ve Napoleon ile Bismarck'ın tarihsel şöhretlerine halel getirmiş olursunuz. Napoleon, her şey söylenip bitirildikten sonra, ne denli çarpıtılmış olursa olsun Fransız Devrimi'nin zihinlerde yarattığı imgenin etkisiyle harekete geçen orduların önderi olarak Avrupa'nın belleğinde yaşamaktadır hâlâ; Bismarck Avrupa'nın güç oyununu kendi ülkesi adına oynayan fakat amaçları açıkça tanımlanmış ve açıkça kısıtlanmış olan devlet adamlarının çoğundan ne daha iyi ne daha kötüydü. Bismarck Almanya'nın sınırlarını genişletmeye çalışsa da rakip ülkelerden herhangi birini toptan imha etmeyi hayal etmedi. Lorraine'in Reich'a katılmasına Moltke'nin "stratejik nedenlerinden" dolayı is-

temeye istemeye onay verdi, fakat Alman hudutları içerisinde yabancı ayrılıkçıların bulunmasını istemiyordu ve yabancı halkları tebaa ırklar gibi yönetmek konusunda en küçük bir ihtirası yoktu.

Alman siyasi tarihi için geçerli olan şey Nazizme atfedilen manevi kökler için daha bir geçerlidir. Nazizm Batı geleneğinin herhangi bir bölüntüsüne, bu ister Alman geleneği, ister Katolik ya da Protestan, Hıristiyan, Yunan ya da Roma geleneği olsun, hiçbir şey borçlu değildir. Thomas Aquinas'ı, Machiavelli'yi, Luther'i, Kant'ı, Hegel'i ya da Nietzsche'yi –"Alman sorunu"na ilişkin literatüre üstünkörü bir bakışın bile ortaya koyacağı gibi bu liste daha da uzatılabilir– sevelim ya da sevmeyelim, bu kişilerin ölüm kamplarında olan bitenlerde en ufak bir sorumlulukları yoktur. İdeolojik açıdan ifade edilecek olursa, Nazizm hiçbir geleneksel temele sahip olmaksızın yola çıkar, ve en başından beri Nazizmin (gerçi İtalyan faşizminin ilk evrelerinde böyle bir şeyle karşılaşmayız) başlıca özelliği olan bu durumun (bütün geleneklerin radikal olumsuzlanmasının) yarattığı tehlikenin farkına varmak daha iyi olur. Sonuçta kendi çıplak boşluklarını öğrenilmiş yorumların sis perdesiyle çevreleyen ilk kişiler bizatihi Naziler oldu. "Alman sorunu"nun aşırı gayretkeş uzmanları tarafından bühtan edilen halihazırdaki filozofların çoğunu Naziler epeydir kendilerinden saymaktadırlar –Naziler sorumluluk sahibi insanlar oldukları için değil, fakat tarihin o büyük oyun alanından daha iyi saklanacak bir yer ve bu oyun alanının çocuklarından (kolayca kullanılan ve kolayca ayartılan "uzmanlar") daha iyi muhafız olmadığını gördükleri için.

Nazi rejiminin gaddarlıkları, bizim burada tarihin en kötü dönemlerine referansla bile açıklayamayacağımız bir şeyle uğraşıyor olduğumuz konusunda bize uyarıda bulunmalıydı. Çünkü ne antik dönemde ne ortaçağlarda ne de modern tarihte yıkım çok iyi formüle edilmiş bir program şeklinde olmadı ya da onun uygulanması bir hayli organize, bürokratikleştirilmiş ve sistema-

tikleştirilmiş bir çerçevede yürütülmedi. Militarizmin Nazi savaş makinesinin etkililiğiyle ilişkili olduğu ve emperyalizmin militarizmin ideolojisiyle epey bir bağlantılı olduğu doğrudur. Fakat Nazizme yaklaşmak için militarizmi miras aldığı bütün savaşçı erdemlerinden, emperyalizmi de "beyaz adamın yükü" gibi onun içkin imparatorluk kurma rüyalarından boşaltmanız gerekir. Bir başka deyişle, modern politik yaşamda kendi başlarına faşizme işaret eden belli trendlere ve diğer sınıflardan daha kolay kazanılan ve daha kolay aldatılan sınıflara kolayca rastlanabilir, fakat bunların hepsi toplum içerisindeki temel fonksiyonlarını Nazizm onlardan fiiliyatta istifade etmeden önce değiştirmek zorundadır. Savaş bitmeden önce, aptalca bir küstahlığın ve her şeyi kendisiyle başlatan bir geleneğin güdümü altındaki Alman askeri kastı (tarihteki en iğrenç kurumlardan biridir bu) Naziler tarafından (diğer bütün Alman gelenekleri ve zamana direnmiş kurumlarıyla birlikte) yok edilecektir. Alman militarizmi, Alman ordusunda temsil edildiği haliyle, Üçüncü Cumhuriyet'in o eski Fransız ordusundan daha fazla ihtirasa sahip değildi pek: Alman subaylar devlet içinde devlet olmak istiyor, aptalca bir beklentiyle Nazilerin onlara Weimar Cumhuriyeti'nden daha iyi hizmet edeceğini düşünüyorlardı. Hatalarını anladıklarında çoktan bir çözülme evresine girmişlerdi –subayların bir kısmı tasfiye edildi, diğer kısmı ise kendisini Nazi rejimine uyarladı.

Nazilerin kimi zaman militarizmin, kimi zaman milliyetçiliğin dilini konuştukları doğrudur; fakat onlar mevcut bütün izmlerin –sosyalizmle komünizm de dahil olmak üzere– dilini konuşmuşlardır. Bu durum onları, hepsi de Nazilerin tehlikeli yatak arkadaşları olan sosyalistleri, komünistleri, milliyetçileri ve militaristleri tasfiye etmekten alıkoymamıştır. Sadece uzmanlar, politik gerçeklikleri kavrayamamaları ve yazılı ya da sözlü kelâma olan düşkünlükleri yüzünden, Nazilerin bu ifadelerini yüzeydeki anlamlarıyla almış ve onları belli Alman ya da Avrupa geleneklerinin birer sonucu olarak yorumlamışlardır. Oysa Nazizm gerçekte

bütün Alman ve Avrupa geleneklerinden, bunlar ister kötü ister iyi gelenekler olsun, kopuş demektir.

## II

Bir yüzyıldan fazla bir süredir Avrupa kültürünü tehdit eden ve doğru bir şekilde betimlenmese de Marx'ın sosyalizm ile barbarlık alternatifleriyle ilgili o meşhur sözünde önceden haberi verilen felaketin pek çok alameti belirmişti. Son savaş esnasında bu felaket Avrupa ülkelerinin bugüne dek yaşadığı en şiddetli yıkım şeklinde zuhur etti. O zamandan beri nihilizmin anlamı değişti. On dokuzuncu yüzyılın aykırı birçok ideolojisinden biri, şöyle ya da böyle zararsız bir ideoloji değildi artık o; salt olumsuzlamanın ya da salt kuşkuculuğun ya da salt içe doğan ümitsizliğin o dingin alanında değildi artık. Bunun yerine kendisini, boşluk üretmenin o saçma rüyasını görerek, gerçek bir deneyimmişçesine yıkımın esrikliği üzerinde temellendirmeye başladı. Bu korkunç deneyim savaşın ardından, aynı kuşak bu kez enflasyon ve işsizlik yüzünden görünürde normal bir toplum çerçevesi içerisinde karşı kutba, yani tam bir umarsızlık ve edilgenlik durumuna sürüklendiğinde, adamakıllı koyulaştı. Naziler ünlü *Fronterlebnis*'e (cephe savaşı deneyimi) seslendiklerinde *Volksgemeinschaft*'ın (halk topluluğu) siperlerdeki anılarını değil sadece, olağandışı etkinliklerle geçen bir zamana dair tatlı anılar ile bireyin sahip olduğu yıkım gücünü de uyandırmışlardı zihinlerde.

Almanya'daki durumun başka ülkelere kıyasla çok daha kolay bir biçimde bütün geleneklerden kopuşa izin verdiği doğrudur. Bu durum Almanların bir ulus olarak geç bir gelişim göstermesiyle, talihsiz siyasi tarihleriyle ve herhangi bir demokratik deneyimden yoksun olmalarıyla bağlantılıdır. Bu durumun daha da güçlü bir biçimde bağlantılı olduğu olgu ise savaş sonrasında yaşanan enflasyon ve işsizliğin –bunlar olmasaydı *Fronterlebnis*'in o yıkıcı gücü geçici bir fenomen olarak kalabilirdi– Almanya'da pek çok kişiyi pençesine alması ve onları diğer ülkelerde görülenden çok daha derinden etkilemesidir.

Fakat Almanya'da Avrupa gelenekleri ile ölçülerinden kopmak kolay bir şekilde gerçekleşebilmiş olsa da, bunlardan kopulması gerektiği yine de geçerlidir; öyle ki Nazizmi yaratan şey böylesi bir Alman geleneği değil, bütün geleneklerin ihlal edilmesiydi. Her ülkede son savaşta yer almış eski askerlere Nazizmin ne denli çekici geldiği, onun Avrupa'nın bütün veteran örgütleri üzerinde neredeyse evrensel bir etkide bulunmasına bakılarak görülebilir. Veteranlar Nazizmin ilk sempatizanlarıydı; Nazilerin dış ilişkiler alanında attıkları ilk adımlar çoğun, sınırların berisindeki bu "silah arkadaşlarını", Nazilerin dilini muhakkak surette anlayan ve benzer duygularla harekete geçen ve yıkım yönünde benzer bir arzuyu paylaşan bu kişileri ayağa kaldıracak şekilde planlanmıştı.

"Alman sorunu"nun biricik somut psikolojik anlamı budur. Asıl sorun Almanların ulusal karakterinde değil, daha çok, bu karakterin parçalara ayrılmasında ya da en azından onun Alman politikasında artık herhangi bir rol oynamaması olgusunda yatmaktadır. Bu, Alman militarizmi ya da milliyetçiliğiyle ilgili olduğu kadar geçmişle de ilgili bir şeydir. Eski kitaplardan mottolar kopya ederek, hatta aşırı siyasi önlemler alarak bu karakteri ihya etmek mümkün olmayacaktır. Fakat daha büyük bir sorun *Alman*'ın yerini alan bu kişinin –adını koyarsak, tam bir yıkım tehlikesini karşısında bizatihi kendisi bir yıkım makinesine dönüşen insan tipi– sadece Almanya'yla sınırlı olmayışıdır. İçerisinden Nazizmin yeşerdiği Hiçlik, Avrupa'nın toplumsal ve politik yapılarından neredeyse eşzamanlı bir kopuş sonucu meydana gelen boşluk gibi, daha az mistik terimlerle tanımlanabilir. Avrupa'daki direniş hareketleri restorasyon çabalarına şiddetle karşı çıkmaktadırlar, bunun nedeni de bunların aynı boşluğun bu şekilde üretileceğini bilmeleridir tam da; bu boşluktan ölesiye korkmaktadırlar, bugüne değin bunun faşizmin yanında "daha az kötücül" olduğunu öğrenmiş olmalarına rağmen. Nazizmin o muazzam psikolojik çekiciliği onun yanlış vaatlerinden çok, bu

boşluğu dürüstçe kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Nazizmin büyük yalanları boşluğa denk düşmüştür; bu yalanlar psikolojik yönden etkiliydi çünkü belli temel deneyimlere ve hatta daha çok belli temel özlemlere tekabül ediyordu. Denebilir ki faşizm, bir ölçüde, o eski yalan söyleme sanatına yeni bir varyasyon –en şeytani varyasyondur bu– katmıştır.

Hakikat şuydu ki Avrupa toplumunun sınıf yapısı artık işlevsizleşmişti; ne Doğudaki feodal formu ne de Batıdaki burjuva formu içerisinde artık işlemiyordu. Onun adaletten uzak yapısı günbegün daha aşikâr olmakla kalmıyor, milyonlarca bireyi herhangi bir sınıfsal statüden (işsizlik ve diğer nedenlerden dolayı) habire mahrum bırakıyordu. Hakikat şuydu ki bir zamanlar halk egemenliğinin sembolü olan ulusal devlet artık halkı temsil etmiyordu, halkın iç ve dış güvenliğini koruma yetisini kaybetmişti. İster Avrupa bu örgütlenme biçimine çok küçük gelmiş olsun, ister Avrupa halkları kendi ulusal devletlerine büyük gelmiş olsun, hakikat şuydu ki onlar artık birer ulus gibi davranmıyordı, onlar artık ulusal duygularla harekete geçirilemiyordu. Büyük çoğunluğu ulusal bir savaş açmaya isteksizdi –kendi bağımsızlıkları için bile.

Avrupa sınıf toplumunun çöküşüne ilişkin bu toplumsal hakikate Naziler, suç ortaklığına dayanan ve bir gangsterler bürokrasisi tarafından yönetilen *Volksgemeinschaft* yalanıyla cevap verdiler. Sınıfdışı (deklase) insanlar bu cevaba sempati duyabilirlerdi. Ulusal devletin çöküşüne değgin hakikate de halkları ırklara indirgeyen ve onları ölüme hazırlayan "Avrupa'da Yeni Düzen" yalanıyla cevap verildi. Avrupa halklarının kolayca aldanmaları –pek çok örnekte bu halklar Nazilerin kendi ülkelerine girmelerine izin verdiler çünkü Nazi yalanları belli temel hakikatlere değiyordu– onlara çok pahayla mal oldu. Ama en azından büyük bir ders çıkardılar: eski kuvvetlerin hiçbiri bu yeni kuvvet kadar korkunç bir girdap boşluğu yaratmamıştı (bu yeni kuvvet bu

girdaptan kaynaklanan ve amacı insanları girdap yasasına – buysa yıkımın ta kendisidir– göre örgütlemek olan bir kuvvettir).

## III

1938'de Münih anlaşmalarını selamlamış olan ve savaşın patlak verişiyle büyük bir ümitsizliğe kapılan aynı halklar arasında Avrupa direniş hareketleri başgösterdi. Bu hareketler her tondan milliyetçiler ile nefret kusan kişilerin birer işbirlikçiye dönüşme fırsatı bulduklarında ancak vücut kazandı; böylelikle milliyetçilerin faşizme, şovenistlerinse yabancı işgalciye boyun eğmeye yönelik neredeyse kaçınılmaz eğilimleri tüm nüfusa kanıtlanmış oldu. (Çok az istisna arasında De Gaulle ile gazeteci Henri de Kérillis gibi eskimiş milliyetçiler vardı; fakat bunların varlığı sadece kuralı kanıtlamaya yarıyordu.) Yeraltı hareketleri, bir başka deyişle, birinci olarak işbirlikçi bir yönetimin yerinden ettiği ulusal devletin, ikinci olarak da ulusların itici gücü olarak bizatihi milliyetçiliğin çöküşünün dolaysız sonuçlarıydılar. Bunlar sadece faşizme karşı savaşmak üzere ortaya çıkmış hareketlerdi. Buysa şaşırtıcı bir şey değildir; onun katı, neredeyse mantıklı sonucundan dolayı tam da şaşırtıcı olan şey, daha çok, bu hareketlerin tümünün, yeni mücadelenin çok popüler niteliğine rağmen ulusal olmayan niteliğine açıkça işaret eden pozitif bir politik slogan bulmalarıdır hemen. Bu slogan AVRUPA'ydı.

Dolayısıyla uzmanların takdim ettiği haliyle "Alman sorunu" Avrupa Direnişi'nde çok az ilgi uyandırmış olmalıdır. "Alman sorunu" konusundaki o eski ısrarın "ideolojik savaş"a değgin meseleleri sadece karartmaya yarayacağı ve Almanya'yı yasadışı saymanın Avrupa sorununun çözümünü engelleyeceği hemen anlaşıldı. Dolayısıyla yeraltı örgütlerinin üyeleri ancak Avrupa sorununun bir parçası ve parseli olduğu ölçüde "Alman sorunu"yla ilgilendiler. Dersini Almanya konusundaki uzmanlardan öğrenmiş olan pek çok iyi niyetli muhabir Almanlara yönelik kişisel bir nefretin söz konusu olmayışı ve özgürlüğüne kavuşan

ülkelerde hangi milliyetten olursa olsun faşistlere, işbirlikçilere ve benzer insanlara duyulan politik nefret karşısında şoke oldular.

Fransız Direnişi'nin eski lideri ve şimdiki Dışişleri Bakanı Georges Bidault'nun Paris'in kurtarılmasının hemen ardından Alman askerlerine söylediği sözler Nazi Almanyası'na karşı kalemleriyle değil hayatlarını ortaya koyarak savaşmış olanların duygularının basit ve muhteşem bir ifadesi gibidir: "Alman askerleri, ben Direniş'in lideriyim. Size geçmiş olsun demeye geldim. Umarım kısa sürede kendinizi özgür bir Almanya'da ve özgür bir Avrupa'da bulursunuz."

Böyle bir momentte bile Avrupa üzerindeki ısrar karakteristik bir tavırdır. Avrupa krizinin her şeyden önce ulusal devletin krizi olduğu yolundaki kanaate bundan başka hiçbir söz karşılık gelemezdi. Hollanda yeraltı hareketinin sözleriyle: "Şu an devlet egemenliğine dair bir kriz yaşıyoruz. Pek yakındaki barışın merkezi problemlerinden biri şu olacaktır: kültürel özerkliğimizi korurken siyasi ve iktisadi alanda daha geniş birimlerin formasyonunu nasıl gerçekleştirebiliriz? (...) Devletler kendi iktisadi ve siyasi egemenliklerini bir üst Avrupa otoritesine bırakmadıkça sağlam bir barış bugün mümkün gözükmemektedir: oluşturulacak birimin türünün bir Avrupa Konseyi ya da Federasyonu ya da Avrupa Birleşik Devletleri şeklinde mi olacağı sorusunu tartışmaya açık bir soru olarak bırakıyoruz."

Şurası açıkça ortada ki Avrupa'nın asıl *homines novi*'si* olan bu insanlar açısından "Alman sorunu", De Gaulle'e göründüğü gibi "evrenin merkezi" değildi, hatta Avrupa'nın merkezi bile değildi. Onların baş düşmanı faşizmdir, Almanya değil; onların başlıca sorunu salt Alman ya da Prusya devletinin değil kıtadaki bütün devlet örgütlerinin krizidir; onların ağırlık merkezi hem siyasi hem de kültürel açıdan yüzyıllardır Avrupa'nın gerçek anlamda

* Yeni insanlar: Eski Roma'da bu terim daha önce üst düzey görevlerde hiç bulunmamış bir aileyi ya da klanı anlatır. Civero, *De Officiis* I, xxxix, 138. Cicero'nun kendisi de "yeni insan"dı.

merkezi olmuş ve siyasi düşünceye son zamanlarda yaptığı katkılarla bir kez daha Avrupa'nın manevi lideri konumuna yükselmiş olan Fransa'dır. Bu bağlamda Paris'in kurtuluşunun Roma'da Roma'nın kurtuluşundan bile daha büyük bir coşkuyla kutlanması ve Hollanda Direnişi'nin Paris'in kurtuluşundan sonra Fransız İç Kuvvetleri'ne gönderdiği mesajın "Fransa yaşadığı sürece Avrupa ölmez" cümlesiyle bitmesi hiç de yabana atılacak türden gelişmeler değildi.

İki savaş arasındaki dönem esnasında Avrupa'yı yakından tanımış olanlar açısından, daha birkaç yıl öncesine kadar siyasi yapıya ilişkin sorunlarla hiçbir şekilde ilgilenmeyen halkların şimdi Avrupa kıtasının gelecekteki varlığının asal koşullarını nasıl keşfettiklerini görmek neredeyse şoke edici bir nitelik taşımış olmalıdır. Nazi zulmü altında bu halklar sadece özgürlüğün anlamını yeniden öğrenmekle kalmadılar, aynı zamanda yeni bir sorumluluk yüklenme arzusu ile öz-saygılarını da yeniden kazandılar. Bu, halkın bir cumhuriyet rejiminin sahip olduğu şeylerin büyük bölümünü istediği eski monarşilerin hepsinde yeterince açık bir biçimde –bazı gözlemcileri şaşkınlığa ve hayal kırıklığına uğratarak– kendini göstermektedir. Olgun cumhuriyetçi geleneklere sahip bir ülke olan Fransa'da birey yurttaşa çok az sorumluluk alanı bırakan eski merkeziyetçi yönetim biçimleri giderek bir kenara atılmaktadır; yurttaşa kamusal yaşamla ilgili olarak haklar ve ayrıcalıkların yanı sıra daha fazla görev veren yeni bir biçim arayışı bütün kesimlerin karakteristik özelliğidir.

Fransız direnişinin ana ilkesi *liberer et federer*'di; federasyon sözcüğüyle kastedilen şeyse ("totaliter olmaya mahkûm merkeziyetçi devlete" karşı) bir Avrupa Federasyonu'na entegre olmuş Dördüncü Cumhuriyet'in federe yapısıydı. Fransız, Çek, İtalyan, Norveç ve Hollanda yeraltı gazeteleri, hemen hemen aynı sözlerle, kalıcı bir barışın asal koşulu olarak bunda ısrar etmektedirler – gerçi, bildiğim kadarıyla, sadece Fransız yeraltı hareketi federatif

bir Avrupa yapısının kurucu devletler içerisindeki benzer federe yapılara dayanması gerektiğini belirtecek kadar ileri gitmiştir.

Yeni olmasa da aynı şekilde evrensel olan şey toplumsal ve iktisadi niteliğe ilişkin taleplerdir. Bütün herkes iktisadi sistemde bir değişikliği, servetin kontrol edilmesini, millileştirmeyi ve belli başlı sanayi kollarıyla temel kaynakların kamu mülkiyetine geçirilmesini istemektedir. Burada da bir kez daha Fransızlar kendilerine özgü bazı fikirlerle ortaya çıkmaktadırlar. Louis Saillant'ın da belirttiği gibi Fransızlar, "sosyalist ya da başka türde bir programı başka bir isim altında öne sürmek" istememektedirler, çünkü onların ilgilendiği başlıca konu "Direnişçilerin, uğruna savaşıp kendilerini feda ettikleri insan haysiyetinin savunulması"dır. *Étatisme envahissant* tehlikesini, her fabrikadaki işçilere ve teknik personele üretim sonuçlarında hisse sahibi kılarak, tüketicilere ise yönetimde söz hakkı vererek önlemeyi ümit etmektedirler.

Bu genel programatik çerçeveyi en azından ana hatlarıyla çizmek şarttı çünkü ancak bu yolla "Alman sorunu"na verilen cevap anlamlı olabilirdi. Vansittartizmin her türünün yokluğu bariz bir biçimde ortadadır. Alman yeraltı örgütünün yardımıyla Nazi tutuklu kamplarından kaçanlardan biri olan bir Fransız subay, bu konuyla ilişkili olarak, mahkûmlar ile memleketindeki insanlar (bu kişiler Fransız subaylara kıyasla Almanlardan daha çok nefret etmektedirler) arasında bir ayrım çizer. "Bizim nefretimiz, mahkûmların o şiddetli nefreti, hepsi de düşmana yardım etmiş olan işbirlikçileri, savaş vurgunculanını ve benzerlerini hedeflemektedir –ve bizler üç milyon kişiyiz."

Hollandalıların sosyalist gazetesi *Freedom* öç alma tutkusuna karşı bizi uyarmaktadır çünkü bu "kolaylıkla diğer ulusları tahakküm altına alma arzusuna dönüşebilir ve böylelikle, Nazizmin yenilmesinden sonra, onun kullandığı metotların ve fikirlerin aynısı yeniden galebe çalabilir." Diğer bütün ülkelerdeki hareketler tarafından da buna benzer açıklamalar yapılmıştır. Almanların yenilgiye uğratılmasından sonra bir tür ırkçılığa sav-

rulma korkusu, Almanya'yı parçalara ayırma fikrinden genel olarak vazgeçilmesini güdülemektedir. Diğer pek çok sorunda olduğu gibi bu konuda da yeraltı hareketleri ile sürgündeki hükümetler arasındaki anlaşmazlık neredeyse eksiksiz bir anlaşmazlıktır. Nitekim De Gaulle daha sürgündeyken Renanya'nın ilhak edilerek Fransa topraklarına katılmasını savunurken, birkaç hafta sonra, Paris'in kurtuluşunun ardından kente girdiğinde yaptığı açıklamada, Fransa'nın istediği tek şeyin Renanya'nın işgalinde aktif bir pay sahibi olmak olduğunu belirterek bu iddiasından vazgeçmiştir.

Ne var ki Hollandalılar, Polonyalılar, Norveçliler ve Fransızlar Alman ağır sanayiinin millileştirilmesini, birer sosyal sınıf olarak sanayicilerin ve Junkerlerin tasfiye edilmesini, eksiksiz bir silahsızlandırmayı ve sanayi çıktısının denetimini öngören bir programın arkasında durmaktadırlar. Bunlardan bazıları Alman federal yönetiminin kurulmasını büyük bir heyecanla beklemekte. Fransız Sosyalist Partisi bu programın "Alman demokratlarla yakın/kardeşçe işbirliğiyle uygulamaya konulması gerektiğini" ilan etti; ve bütün programlar şu uyarıyla sona ermektedir: "Avrupa'nın ortasındaki yetmiş milyon insanı iktisadi sefaletin kucağına atmak, Almanya'yı Avrupa uluslar topluluğuna ve planlı bir Avrupa ekonomisine kabul etme" amacını baltalamak demektir.

Avrupa'daki yeraltı hareketlerinin bakış açısıyla düşünmek Almanya konusunda o çokça tartışılan yumuşak ya da sert barış alternatiflerinin bu ülkenin gelecekteki egemenliği hususuyla pek bir ilgisinin olmadığını anlamak demektir. Nitekim Hollandalılar "eşit haklar probleminin yenik devlete egemenlik haklarının yeniden verilmesi meselesi değil, fakat Avrupa Konseyi ya da Federasyonu içerisinde ona sınırlı bir nüfuz alanı bahşetme meselesi olması gerektiğini" öne sürmektedirler. Avrupalı olmayan işgal ordularının kıtayı terk etmiş olacağı ve kesinkes Avrupa referanslı meselelerle yeniden karşı karşıya gelecekleri bir dönem için

plan yapan Fransızlar "Almanya'nın egemenliğine getirilen temel kısıtların, bütün devletlerin benzer şekilde kendi egemenliklerinin önemli ölçüde sınırlanmasını kabul ettikleri takdirde ancak, öngörülebileceği" yolunda bir uyarıda bulundu.

Morgenthau planından haberdar olunmasından çok çok önce yeraltı hareketleri Alman sanayiinin yok edilmesi gibi fikirleri reddetmişti. Bu reddediş öylesine genel bir tavırdı ki özel kaynakları alıntılamak fuzuli kaçacaktır. Bunun nedeni açıktır: Alman sanayi çarkının durması halinde Avrupa'nın yarısının açlık çekeceği yolunda büyük ve haklı bir korku vardır.

Bu sanayiinin yok edilmesi yerine, önerilen şey onu kontrol etmektir; bu işi yapacak olan da belli bir ülke ya da halktan çok, içerisinde Alman temsilcilerinin de bulunacağı bir Avrupa danışma kuruludur. Bu kurul, üretimi teşvik etme ve dağıtımı yönlendirme amaçları doğrultusunda bu sanayiinin sorumluluğunu üzerine alacaktır. Avrupa'nın Alman sanayiini kullanmasına ilişkin ekonomik planlar içerisinde en olağanüstü olanı Fransız programıdır; bu program kurtuluştan önce kabaca tartışılmıştır. Bu program ulusal sınırları değiştirmeksizin batı Almanya'nın sanayi bölgelerini (Ruhr, Saar, Renanya, Vestfalya) doğu Fransa ve Belçika'nın sanayi bölgeleriyle tek bir iktisadi sistem içerisinde bir araya getirmeyi amaçlamaktadır.

Fakat gelecekte Almanya'yla barışık olma yönündeki bu arzu salt iktisadi refah hesabıyla ve hatta Müttefik hükümetler neye karar verirlerse versinler Almanların Avrupa'da sürekli olarak kalacakları yolundaki o doğal duyguyla açıklanamaz. Avrupa Direnişinin pek çok durumda Alman anti-faşistleriyle ve Reichswehr'i terk edenlerle yan yana mücadele verdiği gerçeğini hesaba katmak da gerekmektedir. Direniş, Alman bir yeraltı hareketinin varlığından haberdardır; zira Reich'taki milyonlarca yabancı işçi ile savaş mahkûmu onun hizmetlerinden istifade etmek için büyük fırsatlara sahipti. Bir Fransız subayı, Almanya'daki Fransız mahkûmların zoraki çalıştırılan Fransız işgücüyle ve Fran-

sa'daki yeraltı örgütüyle nasıl temas kurduklarını anlatırken, Alman yeraltı hareketinden gerçekçi bir biçimde söz etmekte, böylesi bir temasın "Alman askerleriyle işçilerinin aktif yardımı olmasaydı" imkânsız olacağını vurgulamaktadır. Ayrıca "dikenli tellerden geçmeden önce Almanlar arasında pek çok iyi dost" bıraktıklarını anlatır. Daha da çarpıcı olan şey bu subayın, Alman yeraltı örgütünün "son darbe ânında" Almanya'daki Fransızlara bel bağladığı ve bu iki grup arasındaki organize işbirliğinin Alman yeraltı örgütü tarafından depolanmış olan silahların yerini Fransızlara bildirilmesine yol açtığı yönündeki ifşaatlarıdır.

Bu ayrıntılar, Direniş'in Almanya bağlamındaki temel programlarının altında yatan fiili deneyimleri açıklığa kavuşturmak için zikredilmektedir. Bu deneyim de yıllardır artık Avrupalı anti-faşistlerin karakteristik özelliği olagelmiş ve yakın geçmişte Georges Bernanos tarafından "l'espoir en des hommes dispersés à travers l'Europe, séparés par les frontières et par la langue, et qui n'ont guère de commun entre eux que l'expérience du risque et l'habitude de ne pas céder à la menace"* olarak tanımlanan tutumu çok daha inandırıcı hale sokmuştur.

## IV

Sürgündeki hükümetlerin dönmesi Avrupa'daki bu yeni dayanışma duygusuna çabucak son verdi, zira bu hükümetlerin varlığı statükonun restorasyonuna dayanmaktadır tam da. Dolayısıyla bunların kemikleşmiş eğilimi, Avrupa halklarının siyasi rönesansını yok etme amacı doğrultusunda, direniş hareketlerini zayıflatmak ve dağıtmaktır.

Avrupa'da restorasyon bugün üç temel kavram biçiminde gözükmektedir. Birincisi, gerçekte yeni bir kavram olmayan fakat Kutsal İttifak'ın o mutlu zamanlarından tevarüs edilen kolektif

* Avrupa'nın dört bir yanına dağılmış, sınırlarla ve [farklı] dillerle birbirlerinden ayrılan ve riski deneyimleme ile tehdide boyun eğmeme alışkanlığından başka ortak hiçbir şeyleri olmayan insanlara duyulan umut (ç.n.).

güvenlik kavramıdır; bu kavram milliyetçi özlemlerle saldırganlığa set çekmeye hizmet etmesi umuduyla son savaştan sonra yeniden canlandırıldı. Ne ki bu sistem dağıldığı takdirde buna yol açan şey böylesi bir saldırganlık değil, fakat ideolojik faktörlerin müdahalesidir. Nitekim sözgelimi Polonya, Almanya tarafından tehdit edilse de, kendi durumunda kolektif güvenliğin böylesi bir yardım olmaksızın hayata geçirilmesinin neredeyse imkânsız olmasına rağmen, Kızıl Ordu'nun yardımını reddetti. Hudutların stratejik güvenliği feda edildi çünkü baş saldırgan –Almanya– Bolşevizme karşı verilen mücadelenin cisimleşmiş hali olarak duruyordu. Açıkçası kolektif güvenlik sistemi, engelleyici ideolojik faktörlerin artık varolmadığı önsayıltısı üzerinde ancak restore edilebilir. Ne ki bu tür önsayıltılar aldatıcıdır.

Tüm ülkelerde kaçınılmazcasına bulunan ideolojik kuvvetler arasındaki çatışmaları önlemek için ikinci bir politika devreye sokuldu: çıkar alanlarının kesin sınırlarla birbirinden ayrılması. Bu, kolonyal emperyalist metotlardan (Avrupa'ya geri tepen metotlardır bunlar) türeyen bir politikadır. Gelgelelim, sömürge ülkelerin bile kendi bağımsızlık yolunda yürüdükleri bir zaman diliminde Avrupalılara sömürgeci gibi davranmakta başarı kaydetmek olası değildir. Avrupa gibi çok küçük ve çok yoğun nüfuslu bir toprak parçası üzerinde ulusları birbirinden ayıran duvarlar dikmenin ve ideolojik kuvvetlerin etkileşimini engellemenin mümkün olacağı yönündeki ümit çok daha gerçekdışıdır.

Şu anda o eski/hoş iki taraflı ittifakın yeniden dirilişine tanık oluyoruz; buysa Kremlin'in gözde siyasi enstrümanı haline gelmiş gibidir. Güç politikasının devasa deposundan ödünç alınan bu son parçanın bir tek anlamı vardır, o da son savaştan sonra etkisiz olduğu kanıtlanmış ve kötülenmiş (on dokuzuncu yüzyıldan kalma) siyasi enstrümanların yeniden kullanılmasıdır. Aslında bu tür iki taraflı anlaşmaların sonunda vardığı nokta bu ittifakın güçlü partnerinin zayıf partneri siyasi ve ideolojik yönden domine etmesidir.

Sadece böylesi bir restorasyonla ilgilenen sürgündeki hükümetler bu alternatifler arasında acınası bir şekilde kararsız kalmaktadırlar ve Üç Büyüklerden –kolektif güvenlik, çıkar alanı ya da ittifak– birinin önerdiği hemen her şeyi kabul etmeye hazırdırlar. Onların liderleri arasında De Gaulle'e özel bir yer ayrılmalıdır. Diğerlerinin aksine De Gaulle dünün kuvvetlerini temsil etmemektedir; o, daha çok, önceki günün kuvvetlerini tek başına hatırlatan bir figürdür –o dönem, hataları ne olursa olsun, yakın geçmişe kıyasla beşeri amaçlara çok daha elverişli olan bir dönemdi. Bir başka deyişle De Gaulle, tek başma, eski anlamıyla yurtseverliği ve milliyetçiliği temsil etmektedir. Onun Fransız ordusundaki ve Action Française'daki eski yoldaşları birer haine dönüşürken ve pasifizm Fransa'yı ateşli bir hastalık gibi pençesine almışken ve egemen sınıflar işbirliğine koşar adım giderken De Gaulle ne olup bittiğini bile anlamadı. Gözlerine inanamaması, yani Fransız erkeklerinin Almanya'ya karşı ulusal bir savaşa girmek istememeleri, bir bakıma De Gaulle'ün talihiydi. Çünkü bugüne dek yaptığı her şeyi ülkesi için yapmıştı; onun yurtseverliği halkın iradesinde öylesine derinlemesine kök salmıştı ki Direniş, yani halk, onun politikalarına destek verip etki edebiliyordu. Avrupa'da kalan biricik ulusal devlet adamı olan De Gaulle, "Alman sorunu evrenin merkezidir" derken samimi olan biricik kişidir. Ona göre savaş gerçekten de ulusal bir savaştır, ideolojik bir çatışma değildir. Fransa için istediği şey Almanya'nın yenilgiye uğratılmasında mümkün olduğunca büyük bir paya sahip olmaktır. İlhak arzusuna Direniş engel olmuştur; Stalin'in kabul ettiği söylenen ve Renanya'da Müttefiklerin ya da Fransızların kontrolünde ayrı bir Alman devletinin yaratılmasını öngören yeni teklif De Gaulle'ün daha önceki ilhak planları ile Direniş'in federal bir Almanya ve Avrupa'nın kontrolünde bir Alman ekonomisi yönündeki umutları arasında bir uzlaşı imkânı sunmaktadır.

Restorasyon sonu gelmeyen sınır ihtilaflarını restore ederek gayet mantıklı bir biçimde başladı (bu ihtilaflara ancak geçmişte kalmış birkaç milliyetçi büyük ilgi duymaktadır). Değişik ülkelerdeki yeraltı örgütlerinin güçlü protestolarına rağmen, sürgündeki bütün hükümetler toprak taleplerini ön plana çıkardılar. Londra tarafından desteklenen ve muhtemelen de esinlenen bu talepler ancak ve ancak yenilmiş ülkelerin aleyhine gerçekleştirebilir; yeni topraklar kazanma ümidi fazlaca bir sevinç dalgası yaratmıyorsa eğer, bunun sebebi kimsenin o yapısal nüfus problemlerini nasıl çözeceğini bilmemesidir. Son savaştan sonra mucizeler yaratması beklenen azınlık antlaşmaları bugün hiçbir şekilde umursanmamaktadır, kimse biricik alternatif olan asimilasyon konusunda kendisine güvenmese de. Bu kez problemin nüfus transferleri yoluyla çözülmesi umulmaktadır; azınlık antlaşmalarını tasfiye etmeye ve iki milyon Almanı zorla Reich'a göndermeye kararlı olduklarını ilk ilan edenler Çekler oldu. Sürgündeki diğer hükümetler de aynısını yaptılar ve kendi topraklarında bulunan ve sayıları milyonlarla ifade edilen Almanlar için benzer planlar telaffuz ettiler.

Fakat bu tür nüfus transferleri gerçekleşirse eğer, bunları sadece ne zaman sona ereceği belli olmayan bir kaos dönemi değil aynı zamanda çok daha meşum gelişmeler de izleyecektir. Devralınan topraklarda yeteri kadar nüfus olmayacak ve Almanya'nın komşuları kendilerini bu topraklara uygun bir şekilde nüfus yerleştirmekten ve mevcut kaynaklardan istifade etmekten aciz bulacaklardır. Bu da ya Alman insangücünün yeniden göç etmesine, böylelikle eski tehlikelerin yeniden doğmasına ya da yüksek vasıflı işgücüne ve çok gelişkin bir tekniğe sahip olan aşırı kalabalık bir ülkenin yoluna devam etmek için ustalıklı endüstriyel metotlar geliştirmeye zorlandığı bir durumun ortaya çıkmasına yol açacaktır. Bu tür bir "cezalandırma"nın sonucu, Almanya'nın iktisadi gücünü ezmek için güvenilir bir enstrüman olarak düşünülen fakat daha sonra Almanya'nın sanayi kapasitesinin

aşırı rasyonelleşmesine ve hayret verici bir şekilde büyümesine neden olan Versay Antlaşması'nın sonucuyla tıpatıp aynı olacaktır. Zamanımızda insangücü toprak parçalarından çok daha önemli, yüksek bir bilimsel araştırma düzeyiyle birlikte götürülen teknik beceri de hammaddelerden daha ümit verici olduğu için, Avrupa'nın ortasında devasa bir barut fıçısı yaratmaya doğru gidiyor olabiliriz pekâlâ (yenik Almanya'nın yükselişi dünün devlet adamlarını nasıl şaşırttıysa, bu barut fıçısının tahrip gücü de yarının devlet adamlarını aynı şekilde şaşırtacaktır).

Nihayet, Morgenthau planı kati bir çözüm sunar gibi gözükmektedir. Fakat Almanya'yı küçük çiftçilerden oluşan bir ülkeye dönüştürmek için hiç de bel bağlanabilecek türden bir plan değildir bu; çünkü hiçbir güç otuz milyon ya da o civarda Almanı imha etme işine girişemez. Bu yönde gerçekleştirilecek herhangi bir ciddi girişim her halükârda "devrimci bir durum" yaratacaktır, bu da restorasyon isteyenlerin en çok korktukları şeydir.

Dolayısıyla restorasyon hiçbir şey vaat etmemektedir. Eğer başarılı olursa geçen otuz yıllık süreç yeniden yaşanabilir, ama bu kez çok daha hızlı bir tempoda. Zira restorasyon "Alman sorunu"nun restorasyonuyla başlamak zorundadır tam da! İçerisinde "Alman sorunu"na dair bütün tartışmaların cereyan ettiği o kısır döngü, "realizmin" ve güç politikasının zamanımızın asıl meselelerine uygulanmasıyla birlikte ütopik karakterini açıkça ortaya koymaktadır. Özgürlüğü temin etmek şöyle dursun barışı bile koruyamayan bu eskimiş metotların biricik alternatifi Avrupa Direniş hareketlerinin izlediği yoldur.

# ÖRGÜTLÜ SUÇ VE EVRENSEL SORUMLULUK*

Wehrmacht'ın askeri alandaki yenilgileri ne denli büyükse, çoğun yanlış bir şekilde sırf propaganda diye betimlenen Nazi politik savaş durumunun zaferi de o denli büyük olmaktadır. Bu Nazi politik stratejisinin ana tezi Nazilerle Almanlar arasında bir farklılık olmadığı, halkın birleşip hükümetin arkasında durduğu, Müttefiklerin halkın bir bölümünü ideolojiye bulaşmamış halde bulma umutlarının ve geleceğin demokratik Almanya'sına yönelik bütün çağrılarının tam bir illüzyon olduğu yolundadır. Bu tezin içerimi, elbette ki, sorumluluk konusunda bir ayırım olmadığı, Alman anti-faşistlerinin yenilgiden Alman faşistleriyle eşit derecede mustarip olacağı ve Müttefiklerin savaşın başlarında salt propaganda amacıyla bu tür ayırımlar yapmış olduğu yönündedir. Bir başka içerim de Müttefiklerin savaş suçlularının cezalandırılması için yaptığı hazırlıkların içi boş tehditlere dönüşeceği, çünkü savaş suçlusu yaftasının iliştirilebileceği hiç kimseyi bulamayacakları noktasındadır.

Bu tür iddiaların basit propagandadan ibaret olmadığını, gerçek ve ürkünç olgular tarafından desteklendiğini son yedi yıl içerisinde hepimiz öğrendik. Başlangıçta kitlelerden kesinkes ayrı

---

* *Jewish Frontier*'de (No. 12, 1945) "Almanların Suçu" başlığıyla yayımlanmıştır.

olan, sadece geçmişte suç işlediğini gösterebilen ya da suç işlemeye hazır olduğunu kanıtlayabilen kişileri bünyesine kabul eden terör örgütleri o zamandan bugüne sürekli bir büyüme kaydettiler. Ordu üyelerinin parti üyesi olması üzerindeki yasak, bütün askerleri partiye tabi kılan genel talimat sonucu fesholundu. Nazi rejiminin başlangıcından beri toplama kamplarının günlük rutininin daima bir parçası olagelmiş suçlar ilk başlarda SS ile Gestapo'nun kıskançlıkla kendi tekeline almış olduğu suçlardı; oysa bugün Wehrmacht üyelerine keyfi bir şekilde toplu öldürüm görevi verilmektedir. Bu suçlar başlangıçta mümkün olan her araç kullanılarak gizli tutuldu, bu türden raporların yayınlanması vahşet propagandası olarak addedilip cezalandırılabilir kılındı. Ne ki daha sonra böylesi raporlar Nazilerin örgütlediği fısıltı kampanyalarıyla her yere yayıldı; bugün bu suçlar "Volksgenossen"i –örgütlemeye ilişkin zorluklar onları suç "Volksgemeinschaft"ına indirgemeyi imkânsız kılmaktadır– en azından olup biten şeylerin suç ortaklığını omuzlamaya zorlamak için "tasfiye önlemleri" başlığı altında açıktan açığa ilan edilmektedir. Bu taktikler, Müttefikler Almanlar ile Naziler arasındaki ayırımı bir kenara attıkça, Naziler açısından zaferle sonuçlandı. Britanya'ya karşı kaybedilen son savaştan bu yana Almanya'nın politik koşullarında meydana gelen son derece önemli değişimi görebilmek için savaşa değin, hatta ilk askeri yenilgilere değin ne olup bittiğini sadece nispeten küçük Nazi gruplarının (bunlar arasında Nazi sempatizanları bile yoktu) ve gene aynı şekilde küçük gruplar oluşturan aktif anti-faşistlerin bildiğini not etmek durumundayız. İster Alman olsun ister olmasın başka herkes, her durumda şüpheli konumunda olan mültecilerin (Yahudiler ya da sosyalist mültecilerin) ithamlarından çok, resmi/bütün ülkeler tarafından tanınan bir hükümetin açıklamalarına inanma eğilimindeydi doğal olarak. Bu mültecilerin bile ancak nispeten küçük bir kesimi hakikati bütün yönleriyle biliyordu ve onlar içerisinde de

ancak küçük bir grup hakikati anlatarak herkesin nefretini kazanmayı göze alabiliyordu.

Naziler zafer beklentisi içerisinde oldukları sürece onların terör örgütleri halktan, savaş zamanında ise ordudan kesin bir şekilde izole edildi. Mezalim uygulamak için ordu kullanılmadı; hangi milliyetten olursa olsun "vasıflı" çevrelerden giderek artan bir oranda SS askerleri devşirildi. Avrupa'ya Yeni Düzen getirme planı başarıya ulaşmış olsaydı, Alman liderliği altında Avrupa içi bir terör örgütünün doğuşuna tanık olacaktık. Bu terör, Yahudiler dışında, değişik ülkelerin ırk sınıflandırmasına göre derecelendirilmiş bir örgüt içerisinde, Avrupa'daki bütün milliyetlere ait insanlar tarafından uygulanacaktı. Alman halkı elbette bundan azade tutulmayacaktı. Himmler her zaman Avrupa'daki otoritenin, SS askerleri içerisinde, ulusal bağ olmaksızın organize edilen ırksal bir elitin elinde olması gerektiği düşüncesindeydi.

Nazileri bu kavramı terk etmeye ve eski milliyetçi sloganlara döner gibi yapmaya zorlayan şey uğradıkları yenilgiler oldu. Tüm Alman halkının Nazilerle aktif bir biçimde özdeşleştirilmesi bu dönüşün bir parçasıydı. Nasyonal Sosyalizmin gelecekte bir yeraltı hareketi örgütleme şansı, kimsenin artık kimin Nazi olup kimin olmadığını bilememesine, bu ayrımı yapmayı sağlayacak hiçbir işaretin olmamasına ve her şeyden önce de muzaffer devletlerin Almanlar arasında gerçekte bir farklılık olmadığına kanaat getirmiş olmalarına bağlıdır. Bunu gerçekleştirmek için Almanya'da geçmişte anti-faşist mücadeleye katılan ya da anti-faşist olarak bilinen bütün herkesin yok edilmesini öngören yoğun bir terör uygulamak gerekmekteydi. Savaşın ilk yıllarında rejim kendi muhaliflerine karşı, yerlerinde rahat durmaları koşuluyla, olağanüstü derecede "yüce gönüllü" davrandı. Ne ki savaşın son döneminde, rejim açısından yakın bir tehdit teşkil etmeseler bile sayısız insan (yıllardır hiçbir özgürlük hareketinin olmayışı yüzünden) yok

edildi. Öte yandan, önceden alınan bütün tedbirlere rağmen Müttefiklerin her kentte sağlam bir anti-faşist sicile sahip birkaç yüz kişi bulabileceğini hesaplayan Naziler –bu kişilerin anti-faşistliğine eski savaş mahkûmları ya da yabancı işçiler şahadet edecek, hapishane ya da toplama kampları kayıtları da bu konuda yardımcı olacaktı– bu ölçütleri değersiz kılmak üzere çoktan kendi güvenilir kadrolarını benzer belgeler ve tanıklıklarla birlikte oluşturmuş durumdadır. Nitekim toplama kamplarında tutulan insanlar konusunda (bu insanların sayısını kimse tam olarak bilmese de bunun birkaç milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir) Naziler onları güvenli bir biçimde ya tasfiye edebilirler ya da onların kaçmalarına izin verebilirler: çok az bir olasılıkla bu insanların hayatta kalması durumunda (Buchenwald'da gerçekleşen tipte bir katliam, savaş suçları koşulları altında bile cezalandırılabilir değildir) onları yanlışsız bir şekilde teşhis etmek imkânsız olacaktır.

Almanya'da bir kimsenin Nazi ya da anti-Nazi oluşu ancak, hiçbir insan gözünün nüfuz edemediği, insanın derunundaki sırları bilen bir güç tarafından belirlenebilir. Her halükârda bugün Almanya'da aktif bir biçimde bir Nazi yeraltı hareketi örgütleyen kişiler, eyleme geçemez ve tam da Naziler gibi konuşurlarsa hızlı bir ölümle karşılaşırlar. Emir üzerine cinayet işlemeye ya da katillerle suç ortaklığı yapmaya yanaşmayarak dikkatleri hemen üzerine çeken kişilerin bulunduğu bir ülkede bu hiç de kolay bir iş değildir. Bu savaşın Müttefikler arasında doğurduğu en uç slogan olan "En iyi Alman ölü Almandır" sloganı aslında şöyle bir gerekçeye sahiptir: Bir anti-Naziyi teşhis edebilmenin biricik yolu Nazilerin onu asmalarından geçmektedir. Bundan başka güvenilir bir işaret yoktur.

## II

Bunlar Alman halkının kolektif bir suç işlediği yolundaki ithamın altında yatan gerçek politik koşullardır. Bunlar Almanya'nın halihazırdaki yöneticilerinin güdümünde oldukları takdirde ancak bir Alman halkının olacağına kesinkes ahdetmiş ve Nazilerin yenilgisinin Alman halkının fiziksel yıkımını da içerdiği takdirde bunu en büyük zafer olarak görüp sevinç çığlıklarıyla karşılayacak anti-nasyonal bir politikanın doğurduğu sonuçlardır. İnsanların günlük yaşamlarını olağan bir biçimde sürdürdükleri nötr bölgeyi bütünüyle yok eden totaliter politika, Almanya'da her bireyin varoluşunu ya suç işlemeye ya da suç ortaklığına bağlı kılmayı başardı. Genelde Vansittartizm olarak adlandırılan tutumda ifade edildiği üzere, Müttefik ülkelerdeki Nazi propagandasının başarısı nispeten ikincil bir meseledir. Genel savaş propagandasının bir ürünüdür ve yukarıda betimlenen o spesifik modern politik fenomene oldukça uzak düşen bir şeydir. Bu eğilime ilişkin bütün belgeler ve sahte-tarihsel tanıtlamalar geçen savaşa dair Fransız literatüründen yapılan görece masum bir intihal gibidir –ve yirmi beş yıl öncesinin gazetelerinde sürekli olarak "hain İngiltere"ye saldırıp duran yazarlardan birkaçının şimdi kendi deneyimlerini Müttefiklerin kullanımına sunması esasında hiçbir farklılık yaratmamaktadır.

Ne ki "iyi" Almanları savunanlar ile "kötü" Almanları itham edenler arasındaki en iyi niyetli tartışmalar bile meselenin özünü ıskalamakla kalmamakta, aynı zamanda felaketin büyüklüğünü de açıkça kavrayamamaktadır. Kendini ya iyi insanlar-kötü insanlar üzerine yapılan harcıalem yorumlara ve eğitimin gücünü aşırı derecede önemsemeye kaptırmakta ya da düpedüz Nazi radikal teorisinin tersine çevrilmiş bir versiyonunu benimsemektedir. Bütün bunlar belli bir tehlike barındırmaktadır, bunun da tek

nedeni Churchill'in ünlü deklarasyonundan* bu yana Müttefiklerin ideolojik bir savaş vermekten imtina etmeleri ve böylelikle farkında olmadan Nazilere (Churchill'le ilgisi olmaksızın, kendi yenilgilerini ideolojik olarak örgütlemekle meşgul olan Nazilere) avantaj, bütün ırk teorilerine ise yaşama şansı vermeleridir.

Ne ki asıl mesele apaçık olan bir şeyi, yani Almanların Tacitus döneminden beri potansiyel birer Nazi olmadığını ve imkânsız olan bir şeyi, yani bütün Almanların Nazi görüşlerine yataklık yaptığını kanıtlamak değildir. Asıl mesele canileri normal insanlardan, suçluları masumlardan ayıran sınırların bütünüyle silikleştiği bir halkla (öyle ki Almanya'da kimse herhangi bir durumda gizli bir kahramanla mı yoksa eski bir katliamcıyla mı temasa geçtiğini söyleyememektedir) nasıl ilişki kuracağımız ve bu durumla yüzleşme denemesine nasıl dayanacağımız meselesidir. Böyle bir durumda o sorumlu kişileri tanımlamanın ya da "savaş suçluları"nı cezalandırmanın bize bir yararı olmayacaktır. Bu tür tanımlar, doğaları gereği, sorumluluğu üzerlerine almakla kalmayıp aynı zamanda tüm bu cehennemi yaratanlara –tuhaftır, bu kişilere savaş suçluları listesinde hâlâ rastlanmamaktadır– uygulanabilir ancak. Sorumlu *ve* suçlu olanların sayısı görece az olacaktır. Suç işlediğine dair gözle görülür bir kanıt olmaksızın sorumluluğu paylaşan pek çok kimse vardır. Sorumlu falan olmaksızın suçlu olanların sayısı bundan daha da fazladır. Sorumlu olanların arasına, geniş bir açıdan bakıldığında, Hitler'e mümkün

---

* 24 Mayıs 1944'te Avam Kamarası'na konuşan Churchill şöyle diyordu. "Bu savaş sürdükçe, kanaatime göre, giderek daha az ideolojik bir karaktere bürünüyor." Aynı yılın 2 Ağustos'unda Churchill bu ifadesinin yaratmış olduğu "kafa karışıklığına" değiniyor ve onu savunmaya devam ediyordu. Churchill Almanya'nın "kayıtsız şartsız" teslim alınarak total bir yenilgiye uğratılmasının şart olduğu, yanı sıra da savaştan sonraki dönemde Alman devletinin en azından elli yıllığına kıtasal bir güç olarak yeniden ortaya çıkmamasını temin edecek şekilde yeniden yapılandırılması gerektiği düşüncesindeydi. *The War Speeches of Winston S. Churchill*, der. Charles Eade, c. III, Boston: Houghton Mifflin, 1953, 149-150. –Ed.

olduğu sürece sempati duymaya devam eden, onun iktidara yükselmesine yardımcı olan ve onu Almanya'da ve diğer Avrupa ülkelerinde alkışlayan herkesi dahil etmek şarttır. Yüksek sosyeteye mensup bütün bu beyefendilerle hanımefendileri savaş suçlusu diye yaftalamaya kim cüret edebilir? İşin doğrusu, bu insanlar böyle bir unvanı gerçekte hak etmemektedirler. Bunlar modern politik örgütleri değerlendirme yeteneğinden yoksun olduklarını hiç tartışmasız kanıtlamış insanlardır; bunlardan bir kısmı politikadaki bütün ilkeleri ahlaki saçmalık olarak görmüş, diğer bir kısmı ise eski zamanların "korsanlar"ıyla karıştırdıkları gansterlerden yana romantik bir tavır sergilemiştir. Ne ki geniş açıdan bakıldığında Hitler'in işlediği suçların ortak sorumlusu olan bu kişiler dar anlamda herhangi bir suça bulaşmamışlardır. Nazilerin ilk suç ortağı ve en büyük yardımcısı olan bu insanlar gerçekten de ne yaptıklarını ve kimlerle temas içerisinde olduklarını bilmiyorlardı.

Almanya'nın durumu ne zaman tartışılsa iyi niyetli insanları saran o aşırı dehşet duygusunun sebebi ortak sorumluların sorumsuzluğu ve hatta bizatihi Nazilerin işlediği suçlar değildir. Bunun sebebi, daha çok, kitle katliamlarını gerçekleştiren o devasa yönetsel makinenin doğurduğu sonuçtur: sadece binlerce kişinin değil, çok sayıda seçilmiş katilin de değil, tüm bir halkın bu makinenin hizmetine koşulabilmiş olmasıdır. Himmler'in yenilgiye karşı hazırlamış olduğu bu organizasyon içerisinde her kişi ya bir cellat, ya bir kurban ya da kendi yoldaşlarının cesetleri üzerinde uygun adım yürüyen bir otomattır –bunlar ilk başlarda çeşitli Fırtına Birlikleri'nden, sonrasındaysa diğer ordu birliklerinden ve kitle örgütlerinden seçilmiş kişilerdir. Bir cinayet kampında aktif görev alsın ya da almasın herkes şu ya da bu şekilde bu kitlesel cinayet makinesinin birer dişlisi olmaya zorlanmaktadır, korkunç olan şey budur. Çünkü sistematik kitlesel cinayet – buysa güçlünün haklı olduğunu vazeden bütün ırk teorilerinin ve diğer modern ideolojilerin asıl sonucudur– insanların sadece

havsalasına değil, aynı zamanda politik düşünce ve eylemimize değgin çerçeve ile kategorilere de sığmamaktadır. Almanya'nın geleceğini en fazla belirleyecek olan şey yitirilmiş bir savaşın o kaçınılmaz sonuçları olacaktır –bu sonuçlar, durumun doğası gereği, geçici niteliktedir. Alman toplu öldürümlerini ele alırken kullanılabilecek herhangi bir politik metot yoktur; yetmiş-seksen milyon Almanın yok edilmesi, hatta onların açlığa mahkûm edilerek yavaş yavaş öldürülmesi (tabii böyle bir şeyi birkaç sapık fanatik dışında kimse tahayyül etmez), güçlü olanın iktidarı ve hakları diğer halkların eline geçmiş olsa bile, kazananın düpedüz Nazilerin ideolojisi olduğu anlamına gelecektir.

Kitlesel cinayet mekânizmasının işlediği suçlara nasıl ki beşeri kapasite içerisinde politik bir çözüm bulunamıyorsa, adalete duyulan beşeri ihtiyaç da aynı şekilde bir halkın bu amaç doğrultusunda topyekûn seferber edilmesine tatmin edici bir cevap bulamaz. Hepimizin suçlu olduğu yerde kimse son tahlilde yargılanamaz.* Çünkü bu suça, salt görünüşte bile, sorumluluk eşlik etmemektedir. Ceza suç işleyen kişinin hak ettiği bir şey olduğu sürece –bu paradigma iki bin yıldan fazla bir süre Batı insanının adalet ve hak duygusunun temeli olmuştur– suç, suç bilincini, ceza ise suçlunun sorumlu bir kişi olduğuna ilişkin kanıtı imlemektedir. Bunun konumuzla ilintisini Amerikalı bir muhabir**

---

* Yahudi olacak ya da Gestapo tarafından daha öncesinde zulme uğramış olacak kadar talihli olan Alman mültecilerin bu suça bulaşmamış olmaları kendi meziyetlerinden ötürü değildir. Çünkü onlar bunu bilmektedirler ve çünkü onların olan bitenler karşısında kapıldıkları dehşet hâlâ hükmünü sürdürmektedir; bu insanlar çoğun katlanılmaz tondaki bir kendini haklı çıkarma çabasının damgasını vurduğu tartışmalara girmektedirler –çoğunlukla ve özellikle Yahudiler arasında gerçekleşen tartışmalardır bunlar. Bu tartışmalar Nazi doktrinlerinin vulger bir başka biçimine dönüşebilmektedir.

** Yahudi Telgraf Ajansı ve Kanada Yayın Kuruluşu adına çalışan Raymond A. Davies, Maidanek'teki ölüm kampına tanık olan ve orada yaşananları ilk duyuran kişidir. –Ed.

büyük şairlere özgü bir yaratıcılık ve hayal gücüyle, aşağıdaki diyalogda, şöyle betimlemiştir:

> S. Kampta insanları öldürdünüz mü? C. Evet.
> S. Onları gazla zehirlediniz mi? C. Evet.
> S. Onları diri diri yaktınız mı? C. Bazen.
> S. Kurbanlar Avrupa'nın her yanından mı toplanıyordu? C. Galiba.
> S. İnsanların öldürülmesine şahsen yardımcı oldunuz mu? C. Kesinlikle hayır. Benim kamptaki görevim mutemetlikten ibaretti.
> S. Olup bitenler konusunda ne düşünüyordunuz? C. İlk başta kötüydü ama sonra alıştık.
> S. Rusların sizi asacağını biliyor musunuz? C. (Gözyaşlarına boğularak) Bunu niye yapsınlar ki? *Ben ne yaptım ki?* [İtalikler benim. *PM*, Pazar, 12 Kasım 1944.]

Bu kişi gerçekten de hiçbir şey yapmamıştı. Sadece emirleri yerine getirmişti. Emirleri uygulamak ne zamandan beri suç olmuştu ki? Başkaldırmak ne zamandan beri erdem olmuştu ki? Yakışıksız davranmamanın tek yolu ne zamandan beri ölümü hoş karşılamaktan geçiyordu ki? Peki o ne yapmıştı ki?

*İnsan Soyunun Son Günleri* adlı, konusu son savaş olan oyununda Karl Kraus, II. Wilhelm "Ben böyle olsun istemedim" diye haykırdıktan sonra perdeyi indirtir. İşin insanı dehşete düşüren komik tarafı bunun gerçek oluşudur. Perde bu sefer indiğindeyse hep bir ağızdan "Biz böyle olsun istemedik" diyen bir koroyu dinlemek zorunda kalacağız. Artık buradaki komik unsuru değerlendirme durumunda olamasak bile işin korkunç tarafını oluşturacak olan şey bunun gerçek olmasıdır.

## III

İnsanları kitlesel cinayet makinesinin birer dişlisi olarak hareket etmesine yol açan gerçek güdülerin neler olduğunu anlamaya çalışırken Alman tarihi hakkındaki spekülasyonların ve Alman ulusal karakteri denen şeyin (Almanya'yı çok yakından tanıyan-

ların bu karakterin ne gibi potansiyeller taşıdığına ilişkin olarak bundan on beş yıl öncesinde en ufak bir fikri yoktu) bize yardımı dokunmaz. Cinayeti organize eden kişi olmakla böbürlenebilen bir adamın karakterinden öğrenilecek çok daha fazla şey vardır. Heinrich Himmler, bohem ile muhabbet tellalı arasındaki o loş tarafsız bölgede yetişen entelektüellerden biri değildir; Himmler'in Nazi elitinin bileşimindeki önemi son zamanlarda tekrar tekrar vurgulanmıştır. Himmler ne Goebbels gibi bir bohem ne Streicher gibi cinsel suç işleyen biri ne Hitler gibi habis bir fanatik ne de Goering gibi bir maceracıdır. Bütün dış saygınlığıyla, karısını aldatmayan ve çocuklarının geleceğini güvence altına almaya çalışan iyi bir *paterfamilias*'ın bütün alışkanlıklarına sahip olmasıyla bir "burjuva"dır o; tüm ülkeye yayılan kendi en yeni terör örgütünü, insanların çoğunun bohem, fanatik, maceracı, seks manyağı ya da sadist değil, fakat her şeyden önce iş güç sahibi iyi aile babaları olduğu varsayımı üzerine –bilinçli olarak– inşa etmişti.

Aile babasını "20. yüzyılın büyük maceracısı" diye adlandıran kişi sanırım Péguy'dı. Péguy bu kişinin aynı zamanda 20. yüzyılın büyük canisi olduğunu öğrenemeyecek kadar erken öldü. Aile babasının kendi ailesinin refahını düşünmesine ve bütün samimiyetiyle bu konuya yoğunlaşmasına, karısı ve çocuklarının yaşamını kolaylaştırmak için sergilediği kararlılığa hayranlıkla bakmaya ya da bunu hafiften alaya almaya öylesine alışmıştık ki, kendi güvenliği dışında pek bir şeyi dert etmeyen bu adanmış *paterfamilias*'ın nasıl olup da zamanımızın kaotik iktisadi koşullarının basıncı altında gönülsüz bir maceracıya (bu maceracı ne denli çalışıp ihtimam gösterse de yarının neler getireceğinden asla emin olamaz) dönüştüğünü hemen hemen hiç fark edemedik. Bu tip insanın yumuşak başlılığı Nazi "Gleichschaltung"unun oldukça erken döneminde kendini gösterdi. Böyle bir adamın emekli aylığı, hayat sigortası, karısı ve çocuklarının güvencesi için kendi inançlarını, onurunu ve haysiyetini feda etmeye hazır

olduğu açıkça ortaya çıktı. Böyle bir derekeye indikten sonra bu kişinin, bahisler yükseltildiğinde ve ailesinin çıplak varlığı tehlikeye girdiğinde gerçek anlamda her şeyi yapmaya hazır olduğunu keşfetmek için gerek duyulan tek şey, Himmler'in o şeytanca dehasıydı. Himmler'in getirdiği biricik koşul bu kişinin kendi eylemlerinin sorumluluğundan bütünüyle bağışık olması gerektiği koşuludur. Nitekim aynı kişi, yani Nazilerin yıllarca yoğun bir propaganda yürütmelerine rağmen bir Yahudiyi öldürmesini sağlayamadıkları ortalama Alman (böylesi bir cinayetin cezasız kalacağını açıkça ortaya koymuş olsalar bile) artık önünde hiçbir muhalefetin olmadığı bir imha makinesine hizmet etmektedir. Daha önceki SS ve Gestapo birliklerinin aksine, Himmler'in her yere uzanan örgütü fanatiklere ya da doğuştan katillere ya da sadistlere değil, işinde gücünde olan aile babalarına yaslanıyordu.

Bu yeni tip görevliyi sağlamak için belli bir ulusal karakterin gerekli olmadığını göstermek üzere Himmler'in cinayet örgütüne katılan Letonyalılar, Litvanyalılar ve hatta Yahudiler hakkındaki o esef verici raporları özel olarak anmamıza gerek yok. Onlar kötülükten başka şey düşünmeyen doğal katiller ya da hainler değildir. Hatta onların bu salt onların yaşamıymış ve gelecekleri tehlike altındaymış gibi işlerini yaptıkları da kesin değildir. Tanrıdan korkmalarına artık gerek olmadığını düşünmelerinden sonra, eylemlerini örgütleyen bürokratik yapı sayesinde vicdanlarını temiz tutan bu insanlar, kendilerini sadece ailelerine karşı sorumlu hissediyorlardı. Aile babasının bütün kamusal meselelere ilgi duyan, toplumun sorumlu bir üyesi olmaktan çıkıp sadece kendi özel varoluşuyla ilgilenen, hiçbir *civic* erdem tanımayan bir "burjuva"ya dönüşmesi modern bir uluslararası fenomendir. Zamanımızın dayattığı zorunluluklar –"Bedenkt den Hunger und die grosse Kälte in diesem Tale, das von Jammer schallt"

(Brecht)*– onu herhangi bir anda bir güruh insanına dönüştürebilir ve çılgınlık ile dehşetin bir enstrümanı haline getirebilir. Toplum (işsizlik yoluyla) küçük adamı kendi olağan işlevselliği ve olağan öz-saygısı bağlamında hüsrana uğrattığı her seferinde, onu son aşamaya, yani bu kişinin her türlü işi, hatta cellatlığı bile yapmaya gönüllü olacağı bir aşamaya hazırlayacak yönde eğitmesi söz konusu olur. Bir keresinde Buchenwald'dan salıverilen bir Yahudi, kendisine tahliye edildiğini gösteren belgeleri veren SS'ler arasında eski bir okul arkadaşını görmüş, konuşma girişiminde bulunmaksızın ona bakmakla yetinmiş. O anda adam da gözlerini kaldırıp ona bakmış; gözlerinde şu ifade okunuyormuş: Beni anlamalısın, beş yıldır işsizim. Bana ne isterlerse onu yaptırtabilirler.

"Yurttaş"ın (*citoyen*) tam da zıttı olan ve daha iyisini bulamadığımız için "burjuva" diye adlandırdığımız bu modern insan türünün gelişiminin Almanya'da özellikle elverişli koşullar altında gerçekleştiği doğrudur. Batı kültüründe başka hiçbir ülke *civic* davranışa ilişkin klasik erdemleri bu denli az bağrında taşıyordu. Başka hiçbir ülkede özel yaşam ile özel hesaplar bu denli büyük bir rol oynamaktaydı. Olağanüstü dönemlerde Almanların büyük bir başarıyla başka bir kılıfa soktukları bir olgudur bu, fakat hiç değişmemiştir. İlan edilen ve propagandası yapılan ulusal erdemlerin ("anavatan sevgisi", "Alman cesareti", "Alman sadakati" vb.) dış kabuğu altında, gerçekte ulusal çaptaki kötülükler uzanıyordu. Ortalamada bu kadar az yurtseverliğin söz konusu olduğu bir başka ülke daha zor bulunur; şovenist sadakat ve cesaret iddialarının arkasında, oportünist nedenlerden dolayı, sadakatsizliğe ve ihanete yönelik ölümcül bir eğilim gizlidir.

---

* "Feryatlarla çınlayan bu vadideki açlığı ve amansız soğuğu düşünün." Arendt, Brecht'in *Dreigroschenoper* oyununun son dizelerini belleğinde kaldığı kadarıyla, "karanlığı" yerine "açlığı" sözcüğünü kullanarak aktarıyor. Orijinali: "*Bedenkt das Dunkel und die grosse Kälte / In diesem Tale, das von Jammer schallt.*" –Ed.

Ne ki "burjuva"nın nihai sonucu olan bu güruh adamı uluslararası bir fenomendir; sadece Almanların güruh adamının bu tür korkunç işler yapabileceğine körlemesine inanacak olursak haksızlık etmiş oluruz. "Burjuva" diye adlandırdığımız kişi kolektif heyecanın yüceltilmiş anları içerisinde değil, kendi özel alanının güvenliği (bugün buna "güvensizliği" demek gerekir) içerisinde bulunan modern kitle insanıdır, Bu kişi özel işler-kamusal işler, aile-meslek dikotomisini öyle uç bir noktaya götürmüştür ki kendi şahsında bu ikisi arasında herhangi bir bağlantı görememektedir. Mesleği onu insanları öldürmeye zorladığında kendisini bir katil olarak görmemektedir, çünkü bu işi heves ederek yapmamakta, mesleği böyle gerektirdiği için yapmaktadır. Yoksa bir karıncayı bile incitmekten kaçınan bir kişidir o.

Zamanımızın ürettiği bu yeni meslek sınıfının üyesine yaptığı işlerin hesabını vereceğini söylersek eğer, aldatılmış olmak dışında hiçbir şey hissetmeyecektir. Fakat felaketin yarattığı şok içerisinde sadece basit bir görevli değil aynı zamanda bir katil olduğunun gerçekten de bilincine varırsa eğer, çıkış yolu olarak başkaldırıyı değil intiharı seçecektir –tıpkı öz-yıkım dalgalarının birbiri ardınca gerçekleştiği Almanya'da bu türden pek çok kişinin intiharı seçmiş olması gibi. Ve bunun bize pek bir faydası da olmayacaktır.

## IV

Alman olmaktan utandıklarını söyleyen Almanlarla karşılaşıyoruz epey bir süredir. Çoğun, böyle bir söze karşılık olarak insan olmaktan utandığım yollu bir cevap verme isteği kaplıyor içimi. Değişik milliyetlerden pek çok insanın birbiriyle paylaştığı bu elemental utanç, uluslararası dayanışma duygumuzdan elimizde kalan son şeydir ve daha henüz yeterli bir politik ifadeye kavuşturulamamıştır. Atalarımızın insanlıkla büyülenmiş oluşu ulusal meselenin göz ardı edilmesine yol açmakla kalmamış, daha kötüsü, insanlık ideasının ve Yahudi-Hıristiyan inancının insan soyunun üniter orijini içerisindeki terörünü bile algılamamıştır. "Soy-

lu vahşi" hakkındaki yanlış illüzyonlarımızı, insanların birer yamyam olabileceğini keşfettikten sonra gömmek zorunda kalmamız bile çok hoş değildi. O zamandan bugüne halklar birbirlerini daha iyi tanıdılar, insanlardaki kötü potansiyeller hakkında giderek daha fazla şey öğrendiler. Bunun sonucunda insanlık fikrinden giderek daha fazla sarfı nazar ettiler ve ortak insanlığın olabilirliğini yadsıyan ırk doktrininden giderek daha fazla etkilenir oldular. İster dinsel ister insani bir biçim içerisinde gözüksün insanlık fikrinin, üstlenmek istemedikleri genel bir sorumluluk yükümünü imlediğini içgüdüsel olarak hissettiler. Zira insanlık fikri, bütün sentimentalitesinden arındırıldığında, insanların, şu ya da bu biçimde, insanlar tarafından işlenen bütün suçların sorumluluğunu yüklenmesi ve her ulusun diğer uluslar tarafından işlenen bütün kötülüklerin yükünü paylaşması gerektiği yolunda çok ciddi bir sonuca ulaşır. İnsan olmaktan duyulan utanç salt bireyseldir ve hâlâ bu içgörünün politik olmayan bir ifadesidir.

Politik açıdan bakıldıkta, hiçbir insanı dışlamayan ve kimseye suç işleme tekeli vermeyen insanlık fikri, "üstün ırkların" birbiri ardınca güçlünün her zaman haklı olduğu yolundaki o "doğal yasayı" uygulama sorumluluğunu hissetmemesini ve "yaşaması için hiçbir sebep olmayan aşağı ırkları" imha etmemesini sağlayabilen biricik teminattır; dolayısıyla "emperyalist çağın" sonunda bizler kendimizi Nazileri gelecekteki politik metotların ham habercisi gibi gösteren bir evrede bulacağız. Emperyalist olmayan bir politika izlemek ve ırkçı olmayan bir inancı korumak gün geçtikçe daha da zorlaşmaktadır çünkü insan soyunun insan için ne denli büyük bir yük olduğu günden güne daha açık hale gelmektedir.

Ataları insanlık fikrini ilk kavramlaştıran kişiler olan Yahudiler her yıl şunu söylediklerinde bu yük hakkında bir şeyler biliyorlardı belki de: "Babamız ve Kralımız, bizler senin huzurunda günah işledik"; bunu söylerken sadece kendi topluluklarının günahlarını değil fakat bütün insanların birbirlerine yaptığı kötü-

lüklerin sorumluluğunu üstleniyorlardı. Bugün, modern bir versiyonda bu yolu tutmaya hazır olan insanlar, Alman ulusal karakterinin akla hayale gelmedik potansiyelleri karşısında dehşete kapılarak, o ikiyüzlü itirafla ("Tanrıma şükürler olsun ki ben böyle bir insan değilim") kendilerini avutamazlar. Onlar, daha çok, korkudan tir tir titreyerek, nihayetinde insanın neler yapmaya muktedir olduğunu anlamışlardır –bu da aslında bütün modern politik düşüncenin önkoşuludur. Bu tür kişiler öç almak için kullanılmaya pek de elverişli değildirler. Ne ki kesin olan bir şey vardır: iş insanların yaratmaya muktedir olduğu hesaba gelmez kötülüklere karşı her yerde korkusuz ve ödünsüz bir biçimde savaşmaya geldiğinde, insan soyunun kaçınılmazcasına işlediği suçtan dolayı içi sahici bir korkuyla dolan kişilere, ancak ve ancak onlara, güven duyulabilir.

# KÂBUS VE KAÇIŞ*

Son zamanlarda yayınlanan kitaplar arasında modern insanın yaşadığı deneyimlere çok yakın düşen pek az eser biliyorum. Avrupa aydınlarının savaş sonrası, faşizm sonrası zihinsel hallerine şöyle bir bakmak isteyen herkes *The Devil's Share*'i dikkatle, sabırla ve (gücendirmek gibi bir kastım yok) iyicil duygularla okumadan geçmemeli. Yazarın ve kitabın kusurları açıkça ortada, hem de asap bozucu derecede. Bu kusurlar yazarın kafasını karıştırdığı gibi okurun da kafasını karıştırıyor. Fakat asıl mesele bu kafa karışıklığının yazarın tanık olduğu ve kaçmaya kalkışmadığı deneyimlerin doğrudan sonucu olmasıdır. Kafa karışıklığının yanı sıra bu tür bir deneyim hayatta kalan ve her şeyi, bütün trendleri ve eğilimleri açıklıyormuş gibi yapan ve gerçekte tek bir gerçek olayı bile açığa çıkaramayan o "tarihin anahtarları"nın aldatıcı güvenliğine geri dönmeyi reddeden herkesin ortak özelliğidir. Rougemont "gerçekliğin kâbusu"ndan söz ediyor, önünde entelektüel silahlarımızın çok hazin bir başarısızlığa uğradığı kâbustan. Rougemont'un kafası karışıksa eğer, bu karışıklık onun bu kâbusla ruhsal çıplaklık içerisinde yüzleşmemek için ümitsizce çırpınarak, zamana dayanıklı figürlerle imgelerin bulunduğu o

* Denis de Rougemont'un Fransızcadan İngilizceye Haakon Chevalier tarafından *The Devil's Share* (Şeytan Payı) adıyla çevrilen eserinin eleştirisi; *Partisan Review*, XII/2, 1945.

muhteşem ve güzel depodan, eski temelleri sallayan yeni şoklara tekabül eden ya da bu şokları yorumlayan ne varsa bulup çıkardığı içindir.

Gerçeklik "Nazilerin bizim gibi birer insan" olması, kâbus ise onların kuşkuya yer bırakmayacak şekilde insanın ne yapabileceğini göstermiş olmaları, bunu kanıtlamış olmalarıdır. Bir başka deyişle, kötülük problemi Avrupa'da savaş sonrası entelektüel hayatın temel sorunu olacaktır –geçen savaştan sonra ölümün temel problem olması gibi. Rougemont bütün kötülükleri ve böylesi bir kötülüğü herhangi bir toplumsal düzene ya da böylesi bir topluma yüklemenin "gerçeklikten kaçış" olduğunu bilmektedir. Fakat insanın kötülük yapma kapasitesini kabul etmek ve onun doğasını çözümlemek yerine gerçeklikten kaçış'a yönelmekte ve Şeytan'ın doğası üzerine yazmakta, böylece de, bütün diyalektiğe rağmen, insanın kendi eylemlerinden dolayı sorumlu olduğu gerçeğine sırtını çevirmektedir.

Gerçeklikten kaçış, başlığın ve İncil'den ardı ardınca yapılan alıntıların akla getirdiği gibi teolojiye kaçış değildir. Edebiyata kaçıştır, zaman zaman da oldukça kötü bir edebiyata. Kitapta sadece yazarın Nietzsche'yi çok kötü taklit ettiği küçük darbımeseller –"Kadın erkeği döver" gibi– ya da modern insan davranışı üzerine Chesterton'u çok daha sönük bir düzeyde taklit eden denemeler yer almıyor, ayrıca "Ben sadece tehlikeli kitaplar yazmak istiyorum" gibi ibarelere de (bu tür bir toy kibir okurun yazılanları ciddiye almasını güçleştirmektedir) rastlanıyor.

Toyluktan daha ciddi olan şey ise (Rougemont, iki savaş arasında yetiştiğinden hiç olgunlaşma fırsatı bulamayan ve toy olma hakkına doğuştan sahip olan bir kuşağa aittir) yazarın tüm yaklaşımının temel bir karmaşa içerisinde olmasıdır. Bu, insanın kötülük etme kapasitesini ve böylesi bir kötülük problemini çok gevşek bir biçimde ve genel olarak "zamanımızın kötülükleri"yle özdeşleştirmekten oluşan bir karmaşadır. Buysa düpedüz ortak payda olarak iş gören Şeytan'ın şahsen devreye sokulmasına yol

açmaktadır. Şeytan'ın varlığı Chesterton mantığının hoş bir numarasıyla kanıtlansa da ("Boş masallara inananlar –'Ben kırmızı boynuzlu, uzun kuyruklu bir adama inanamam– Şeytan'a inanmayı reddedenlerdir çünkü Şeytan'a ilişkin olarak kafalarında oluşturdukları imajı o boş masallardan almışlardır") o, Heidegger'in, "doğurduğu hiçlik" yüzünden eyleyen bir özne gibi olan Hiçliğinin kişileştirilmesinden başka bir şey değildir. (Şeytan "Hiçliğin habercisidir", "Hiçbir şeye hizmet etmez", "Hiçliğin failidir", "Hiçliğe eğilimlidir", vs.)

Bu, elbette, yeni deneyimleri 1920'lerin kategorileriyle açıklama girişimi olacaktır düpedüz. Fakat Rougemont orada durmaz: onun "gerçeklikten kaçış"ı daha karmaşık ve seyretmesi daha ilginç bir kaçıştır. Niyet ettiği şeyin aksine ve "modern gnostizm"den ve o yönde bir kehanette bulunmaktan korkmasına rağmen gnostik spekülasyonun en kötü tuzaklarına düşmektedir. Rougemont'un nihai avuntusu onun Tanrı ile Şeytan, iyi güçler ile kötü güçler arasındaki ezel-ebed kavgada zaferin zaten "sonsuzluğun bakış açısından" kazanılmış olduğuna, "yanlış edimlerimizin ve Şeytan'ın habis eylemlerinin bu dünyanın düzenini hiçbir şekilde değiştirmeyeceğine" ve sonuçta "bizi bu yüzyılda ilgilendiren şeyin kendimizi bu zaferin dolaysız katılımcısı yapmak" olduğuna duyduğu güvendir. Bu, olsa olsa, yapmamız gereken tek şeyin haklı ve ebediyen kazanan tarafa katılma amacı doğrultusunda "kendimizi kutsallaştırmak" olduğu yolunda bir sonuca yol açabilir. Gnostizmi modern spekülasyon açısından bu denli çekici kılan ve onu yarının en tehlikeli ve yaygın "sapkınlığı" mertebesine yükseltebilen şey tam da bu metafizik oportünizmdir, gerçeklikten kozmik kavgaya olan bu kaçıştır (bu kavgada insanın karanlığın güçlerinden korunmak için ışığın güçlerine katılmaktan başka çaresi yoktur), insan ne yaparsa yapsın dünyanın düzeninin değişemeyeceğine olan bu güvendir.

Tüm bunlar söylendikte, bu kitabı yeni baştan salık vermek kaçınılmaz gözüküyor. Kitap ister beğenilsin ister beğenilmesin

gerçek bir *document humain*'dir. Denis de Rougemont'la ister hemfikir olunsun ister olunmasın, yazar, kendi ifadesiyle, "hepsi de aynı anda hem batan hem de torpil fırlatan bir gemide bulunan" insanlara aittir. Bunu bilen, bu pek de rahat olmayan pozisyondan uzaklaşmak istemeyen kişilerin sayısı pek fazla değildir ve önem arz eden biricik kesim de bu tür insanlardır.

# FELSEFECİ VE TARİHÇİ OLARAK DILTHEY*

Dilthey'in yaşamı bütün bir on dokuzuncu yüzyılı bir uçtan bir uca kapsar. 1833'te doğduğunda on sekizinci yüzyıl Almanya'sı Hegel'in ve Goethe'nin ölümüyle henüz yeni sona ermişti; 1911'de öldüğünde ise on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının önünde yaşayacağı üç yıl daha vardı. Bu biyografik veriler Dilthey'in yaşamı ve eserlerini değerlendirmek açısından önemlidir. Zira Dilthey pek çok bakımdan "çağının ruhunun" en iyi veçhelerini temsil etse de, bunun ötesine asla geçmemiş ve akademik yaşamın o dar çerçevesinin dışına asla çıkmamıştır. Onun on dokuzuncu yüzyılın büyük isyancılarıyla hiçbir ilişkisi, on dokuzuncu yüzyılla da hiçbir alıp veremediği yoktu; Nietzsche'ye duyduğu antipati bir "mizaç" sorunundan başka bir şey değildi (Hodges). Kierkegaard, Marx, Nietzsche gibi adamların salt düşünsel yaşamın üstün içeriği olarak düşünmeye duydukları derin nefret Dilthey'i şoke etmiş ve dehşete düşürmüş olmalıdır; onda egemen olan tutku, nesneler toplayıp biriktirmiş olmasa da, on dokuzuncu yüzyılın ünlü koleksiyoncularının tutkusuna çok benzemekteydi. Ama onunki çok daha değerli, çok daha rafine bir koleksiyondu: bir içsel deneyimler (*Erlebnisse*) koleksiyonuydu o, başlıca kaygısı da "bizatihi yaşamın" eksiksiz bir serimini sunmaktı.

---

* H. A. Hodges'in yazdığı *Wilhelm Dilthey: An Introduction* adlı kitabın eleştirisi; *Partisan Review*, XII/3, 1945.

Dilthey, farklı ve hatta doğa bilimlerinin metotlarına aykırı olarak, beşeri disiplinlerin (*Geisteswissenschaft*) temellerini atma yönündeki girişimleriyle tanınagelmiştir. Tarih (diğer bütün beşeri disiplinler tarih içerisinde kavranır) "hermeneutiğin" güvenli bir metodunu, yorumlama sanatı ve biliminin tesisini önvarsayar. Dilthey'e göre, tarih biliminin tarihin kendisine ilişkin bir şey olarak özünde anlama problemi yatmaktadır. Dilthey Tarihsel Aklın Eleştirisi'ni planlamış ama bunu bir türlü gerçekleştirememişti; bu aklın temel işlevi insanın anlama kapasitesiydi. Aklı anlamaya ilişkin nesneler, tarih ve kültürde sunuldukları haliyle *Erlebnisse*'nin (Hodges'un çevirisiyle "yaşanmış deneyim"in) ifadesidir, çünkü Yaşam kendisini ifade eder ve "nesneleştirir". Dilthey için tarih bir dizi nesneleştirilmiş deneyim haline gelir; biz bu deneyimleri onları "yeniden yaşadığımız" (*nacherleben*) sürece anlayabiliriz. Anlamak, yorumlamak, hermeneutik... bunlar ifadeye ilişkin işaretleri deşifre etme sanatıdır.

Bu yeniden üretme sanatıyla ilgili asıl husus bunun bireysel bir yaşamın ve spesifik bir tarihsel zamanın sınırlarının çoğun ötesinde olan deneyimleri paylaşmamızı sağlamasıdır. "Dilthey, Luther ve Reformasyon hakkındaki çalışmasının doğurduğu sonucu örnek olarak verir; bu onu derin ve yoğun bir dinsel deneyimi en azından anlamaya muktedir kılmıştır (şahsen böyle bir deneyimi paylaşabilecek durumda değildir)" (Hodges). Dilthey'in tarih üzerine olan genel düşüncelerini on dokuzuncu yüzyıl ruhunun bir hayli karakteristik özelliği haline getiren de yaşam karşısındaki bu (bir bakıma) asalakça tutumdur; buysa Dilthey'in sanatçıda, o en yüksek insan tipinde bulduğu bu ruhla büyük bir uyum içerisindedir. Zira onun zamanında genelde dehaya tapınılmasının temelinde gerçekte kendi "yaşanmış deneyimlerini" ifade etme kapasitesine sahip olan sanatçının, sadece ve sadece onun, gerçek anlamda "canlı" olduğu yolundaki kanaat yatmaktaydı; Dilthey'in de paylaştığı ve ondan hareketle şu sonuca ulaştığı bir kanaatti bu: Tanrılar bir insana gerekli yete-

nekleri vermemiş olsa bile bu kişinin "canlı" olmak için ikinci en büyük şansı "ifadeleri" deşifre etmek ve böylelikle başkalarının deneyimlerini paylaşmaktır. Dilthey'in kavrayışında tarihçi, mesleğini özleyen bir tür sanatçı haline gelir.

İnsanın prototipi olarak sanatçı, felsefenin eski konularından biridir. Ne ki eski kavramlar ile on dokuzuncu yüzyılın Alman romantizmiyle başlayan dehaya tapınma arasındaki farklılık ortadadır. Birincisi açısından sanatçı insanın yaratıcı kapasitesinin en yüksek garantisiydi; buna karşılık romantizm sanatta sadece deneyimlerin ifadesini, sanatçıda ise sadece giderek daha da ilginçleşen deneyimlere sahip insanı görüyordu. Almanya'da Schleiermacher "yaşanmış deneyimler"de insanın merkezi ilgisini bulan ilk kişiydi ve bu doğrultuda dini dinselliğe, inancı dinsel duygulara, "Tanrı gerçeği"ni ise bağımlılık duygusuna dönüştürdü. Dilthey'in Schleiermacher'a büyük hayranlık duyması ve en derinlikli ve ünlü eserlerini onun biyografisine hasretmesi hiç de tesadüf değildir.

On dokuzuncu yüzyılda yaşama ve yaşanmış deneyimlere duyulan bu açlık sahici olduğu ölçüde, anlama/"yeniden yaşama" tutkusu büyük başarılar doğurdu. Ne ki bunlar felsefe alanına ait başarılar değildir; Hodges'un Dilthey'in eserini incelediği giriş kitabının (Dilthey'in eserini İngilizcede ele alan ilk kitaptır bu) en ciddi kusuru, esas vurguyu felsefeci Dilthey'e yapması, çok daha önemli olan tarihçi Dilthey'i ise neredeyse tümüyle bir kenara atmasıdır. Dilthey'in *Interpretation and Analysis of Man in the Fifteenth and Sixteenth Century* ile *Experience and Poetry* (*Erlebnis und Dichtung*)'si gerçekten de düşünce tarihiyle ilgili standart eserlerdir –her iki eser de hem Seçme Pasajlar'ın (bu pasajlar bugün oldukça eskimiş gözükecek genel fikir ve düşünce parçalarının kötü örgütlenmiş bir seçimini içermektedir) hem de giriş kitabının dışında bırakılmıştır.

Benzer bir değerlendirme yanlışı da Hodges'un Dilthey'in modern varoluşçu filozoflar üzerindeki etkisini aşırı derecede

önemsemesidir. Karl Jaspers'i Dilthey'in çömezi diye anmakta ve bu tezini desteklemek için de *Psycologie der Weltanschauungen*'den alıntılar yapmaktadır. Tespit edebildiğim kadarıyla Jaspers Dilthey'i zikreder, fakat pek çok diğer yazar arasında kendi tarihsel kaynaklarından biri olarak sadece bir kere. Dilthey'in Heidegger (Hodges Heidegger'i anmaz) üzerinde etkili olduğunu tanıtlamak daha kolay olurdu belki, çünkü Heidegger *Sein und Zeit*'ta tarih problemini ele alışının Dilthey'in eserinin bir yorumundan filizlendiğini açıkça belirtir, gerçi burada bile yakından bakıldığında Heidegger'in analizini etkileyen şeyin Dilthey'in kendisinden çok, York von Wartenburg'un Dilthey'e yazdığı mektuplar olduğu görülür.

Almanya'da Dilthey üzerine yazılan eserler muazzam bir niceliğe erişmiştir; Hodges'un bibliyografyası da bütün öğrenciler için faydalıdır. Bu literatürden alınan (Dilthey'in ölümü üzerine Hofmannsthal'ın yazdığı) bir iki sayfa, dikkatlice dengelenmiş kısalığıyla, Dilthey'in düşünüşünün alametifarikası olan kavrama gücünü en iyi şekilde yansıtmaktadır. Dilthey'in muazzam bilgisi kapsamlı bilgiden daha fazla bir şeydi; Hofmannsthal, Goethe'nin *Lynkeus-lied*'ından şu dizeleri alırken Dilthey'i layıkıyla onurlandırmaktadır:

*Er schaut in die Ferne,*
*er sieht in die Näh',*
*den Mond und die Sterne,*
*den Wald und das Reh.*

[Uzakta olana bakıp,
Yakında olanı gözlemliyor,
Ay'ı ve yıldızları,
Ormanı ve geyikleri.]*

* Bkz. *Faust*, II, v, 11292-295. –Ed.

# FAŞİST BİR ENTERNASYONALİN TOHUMLARI*

Faşizmin, ondan geriye anti-Semitizmden başka bir şey kalmayacağı yollu mütalâadan bir dereceye kadar kurtulduğunu işitmekteyiz dört bir yandan. Söz konusu şey anti-Semitizm olunca tüm dünya, Yahudiler de dahil olmak üzere, elbette uzun bir süreden beri ona tahammül etmeyi öğrenmiş durumda, öyle ki bugün anti-Semitizmden ciddi şekilde kaygılanan kimseler bir parça gülünç kaçmaktadır. Ne ki anti-Semitizm hiç kuşkusuz her ülkeden ve sınıftan yol arkadaşlarını teçhiz ederek faşist harekete uluslararası çekicilik kazandırmıştır. Faşizm, global bir komplo olarak, esas itibariyle anti-Semitizme dayanmaktaydı. Dolayısıyla anti-Semitizmin faşizmin biricik kalıntısı olacağı söylendiği takdirde, bu, faşist propagandanin temel dayanağının ve de faşist politik örgütlenmenin en önemli ilkelerinden birinin hayatta kalacağını söylemekten başka bir anlam taşımaz.

Yahudi karşı-propagandasının anti-Semitleri kafadan çatlak insanlar olarak serimlemesi ve anti-Semitizmi tartışmaya bile değmez banal bir önyargı düzeyine indirgemesi epey kuşku götürür bir başarıdır. Bunun sonucu da Yahudilerin zamanımızın politik tehlikelerinin tam merkezine sürüklenmekte olduklarının –ölümcül yaralar almış olduklarında bile– asla farkına varama-

* *Jewish Frontier*, Haziran 1945.

maları olmuştur. Yahudi olmayanlar da, sonuç olarak, duygudaşlık ifade eden birkaç sözcükle anti-Semitizmle başa çıkabileceklerini düşünmektedirler hâlâ. Her iki grup da anti-Semi-tizmin modern versiyonunu azınlıklara yönelik çıplak ayırımcılıkla karıştırmakta, Yahudilere karşı görece az bir ayrımcılığın uygulandığı bir ülkede anti-Semitizmin en korkunç şekilde patlak vermesi, buna karşılık Birleşik Devletler gibi çok daha aktif sosyal ayrımcılığın söz konusu olduğu ülkelerde önemli bir politik hareket haline gelememesi bile onların gözünü açmaya yetmemektedir.

Aslında anti-Semitizm zamanımızın en önemli politik hareketlerinden biri, ona karşı verilen kavga demokrasilerin en yaşamsal görevlerinden biri, onun varlığını devam ettirmesi ise gelecekte yaşanacak tehlikelerin en önemli göstergelerinden biridir. Onun hakkında doğru bir hüküm vermek için kıtada 1880'lerde ortaya çıkan ilk anti-Semitik partilerin (diğer bütün sağcı partilerin pratikte sergilediğinin aksine) uluslararası ölçekte birleşik bir yapı arz ettiğini unutmamak gerekir. Bir başka deyişle, modern anti-Semitizm hiçbir zaman bir aşırı milliyetçilik meselesi olmadı salt: ta en başından beri bir Enternasyonal olarak işlev gördü. Son savaştan sonra bu Enternasyonalin ders kitabı bütün ülkelere (Yahudilerin orada sayıca çok fazla ya da çok az olmasından ya da hiç olmamasından bağımsız olarak) dağıtılan ve okunan *Siyon Yaşlılarının Protokolleri* oldu. Nitekim bilinen bir örneği aktarmak gerekirse Franco, İspanya İç Savaşı sırasında *Protokolleri*, İspanya'nın Yahudi yokluğundan dolayı bir Yahudi problemi yaşamamasına rağmen, İspanyolcaya çevirtmiştir.

*Protokoller*'in düzmeceliğine ilişkin ortaya konulan pek çok tanıtlamanın ve onun asıl kökenini hiç yorulmaksızın serimlemenin pek bir anlamı yoktur. *Protokoller*'le ilgili olarak neyin apaçık ortada olduğunu değil, neyin gizemli olduğunu açıklamak çok daha büyük fayda ve önem taşımaktadır: yani, bu eserin uydurma olduğu apaçık ortadayken buna niçin inanılmaya devam edildiğini açıklamak. İşte burada kimsenin görünüşe bakılırsa ar-

tık sormadığı sorunun anahtarı yatmaktadır: Yahudiler niçin Nazizmi tutuşturan kıvılcım olmuştur ve niçin anti-Semitizm faşist hareketin bütün dünyada etrafında billurlaştığı çekirdek haline gelmiştir? Gerçekte bir Yahudi probleminin olmadığı ülkelerde bile *Protokoller*'in önemi Aleksandr Stein'ın 1930'larda, en ufak bir etki yaratmaksızın ileri sürdüğü tezin (*Adolf Hitler: Schüler der Weisen von Zion*) doğruluğunun güçlü bir kanıtıdır: bu teze göre Siyon Yaşlılarının o varsayılan örgütlenmesi faşist örgütlenme tarafından takip edilen bir modeldi ve *Protokoller* faşizmin iktidarı ele geçirmek için benimsediği ilkeleri içerisinde barındırıyordu. Nitekim bu uydurmacanın başarısının sırrı esasında Yahudilere yönelik nefret değil, Yahudilerin global örgütlenme tekniklerinin ustalığına duyulan sınırsız hayranlıktı.

*Protokoller*'in ucuz Makyavelciliği bir kenara atılacak olursa politik açıdan başlıca karakteristik özelliği (ilkesel olarak) antinasyonal olması, ulusun ve ulusal devletin nasıl devrilebileceğini göstermesi, belli bir ülkenin fethiyle tatmin olmayıp tüm dünyanın fethini ve yönetimini amaçlaması ve nihayet bunların betimlediği uluslararası global komplonun etnik ve ırkçı bir temele sahip olması, bunun da devletsiz ya da topraksız bir halkı tüm dünyayı gizli bir dernek marifetiyle yönetmeye muktedir kılmasıdır.

Yahudilerin gerçekten de böylesi bir ustalıklı aygıtı kullandıklarına inanmak için (düzmece olduğunu teslim etseler de *Protokoller*'in temelde gerçek olduğuna hâlâ inanan pek çok insan vardır) kişinin her yere dağılmış olan Yahudilerin devletsiz ya da topraksız bir etnik varlık olarak iki bin yıldan beri ayakta kalmayı başarmış oldukları, bütün bu süre boyunca özel bir etkide bulunarak ulusal devletlerin yönetiminde kayda değer bir rol oynamış oldukları ve uluslararası planda iş, aile ve filantropi bağlarıyla birbirine bağlanmış oldukları gerçeğinden daha fazlasını bilmesi gerekmez (ya da bundan daha fazlasını bilmemesi daha iyi olur). Politikaya alışkın olan halklar açısından politik iktidara yö-

nelik böylesine büyük bir fırsatın gerçekte hiçbir zaman istismar edilmemiş olmasını ya da salt savunma amacına yönelik olarak – o da çok küçük derecede– kullanılmış olmasını (dünya politikasına bulaşmış gizli bir Yahudi derneğinin varlığına inanan ilk kültürlü Avrupalılardan biri olan Benjamin Disraeli'yi dikkatlice okuyan herhangi bir Yahudi tarafından bunun gerçekleştirilebileceğini anlamak nasıl da güç olmalı) anlamak güçtür. Nicelikçe çok az olan ve herkesin (ömürleri boyunca bir Yahudi görmemiş olanlar da dahil olmak üzere) bildiği bu olgular *Protokoller*'e hatırı sayılır bir akla yatkınlık kazandırmaya, dahası aynı örüntünün (dünya egemenliği için bütün halkların Yahudilerle girdiği hayali bir rekabet) taklidini provoke etmeye yeterli olmaktadır.

*Protokoller*'de Yahudilere ilişkin olarak çizilen portrenin akla yatkınlığından çok daha önemli olan bir öğe ise, Yahudilerin kaçık tavırlarıyla uyumlu olarak, zamanımızın bütün temel politik problemlerine değinmiş olmalarıdır. Onların genelde anti-nasyonal mizaçları ve devlet karşısındaki yarı-anarşist antagonizmleri belli başlı modern gelişmelere tekabül etmektedir. *Protokoller* ulusal devletin ne şekilde tahrip edilebileceğini göstermek suretiyle, bu devleti ayakları çamur içinde olan devasa bir heykel olarak, politik iktidarın modası geçmiş bir biçimi olarak gördüğünü açıkça sergilemektedir. Burada onlar, kendi vülger tarzlarıyla, emperyalist devlet adamlarının ve partilerin geçen yüzyıldan bu yana kendi milliyetçi ifade tarzları altında saklamak için sebatla düşünegeldikleri şeyi ifade etmektedirler: ulusal egemenlik artık işe yarar bir politik kavram değildir, çünkü egemen bir halkı ulusal sınırlar içerisinde temsil edecek ya da savunacak bir politik örgüt yoktur artık. Nitekim "ulusal devlet", kendi temellerini kaybetmek suretiyle, yaşamını yürüyen bir ceset olarak sürdürmektedir; onun düzmece varlığının ömrü emperyalist yayılmanın ard arda yaptığı enjeksiyonlarla yapay bir biçimde uzatılmaktadır.

Ulusal devletin kronik krizi Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından akut bir hal aldı. Batının ulusal devletlerinin oluşturduğu modele göre Doğu ve Güneydoğu Avrupa'yı, karışık nüfuslarıyla birlikte, yeniden organize etme girişiminin büyük bir başarısızlıkla sonuçlanması bunda önemli bir faktördü. Ulusal devletin saygınlığı ne denli düştüyse, *Protokoller*'e duyulan popüler ilgi de o denli arttı. Yirmili yıllarda kitleler bütün anti-nasyonal hareketleri özellikle çekici bulmaya başladı. Otuzlarda hem faşist hem de komünist hareketlerin Almanya, Sovyetler Birliği ve İtalya hariç, beşinci kol olarak, yabancı güçlerin dış politikasının *avant-garde*'ı olarak itham edilmesi onların davasına bir zarar vermedi, belki de bu davaya yardımcı oldu. Kitleler bu hareketlerin doğasının ve amacının ne olduğunu çok iyi biliyorlardı; fakat her halükârda kimse ulusal egemenliğe artık inanmıyordu ve yeni Enternasyonallerin anti-nasyonal propagandasını modası geçmiş bir milliyetçiliğe (bu milliyetçiliğin ikiyüzlü ve zayıf niteliği hemen hissediliyordu) tercih etme yönünde bir eğilim vardı.

*Protokoller*'deki global komplo motifi, aynı zamanda, değişen güç durumuna (son yirmi-otuz yıl içerisinde politikanın düzenlendiği bir durumdur bu) tekabül ediyordu ve hâlâ etmektedir de. Dünya ölçeğindeki güçlerden başka güç, global politikadan başka güç politikası yoktur artık. Bunlar son yüzyıl boyunca modern politik yaşamın koşulları olmuştur; ne ki bu koşullara Batı uygarlığı yeterli bir karşılık verememiştir bugüne dek. Eksiksiz bir politik malumatın (bu malumat ister istemez dünya ölçeğinde olacaktır) ancak profesyoneller için mevcut olduğu bir zamanda ve devlet adamlarının emperyalizm çıkmazından gayrı dünya politikasına hiçbir ipucu bulmadıkları an, bizim dünya çapındaki karşılıklı bağımlılığımızı belli belirsiz sezinleyen fakat bu evrensel ilişkinin fiilî işleyişine nüfuz edemeyen diğer insanların küresel bir komploya ilişkin oldukça basit bir hipoteze ve dünya çapındaki gizli bir örgüte yüzlerini dönmeleri neredeyse sıradan bir olaydır. Dolayısıyla, bir başka gizli ve gerçekte yarı-konspiratif

dünya örgütünün safına katılmaları yönünde bir çağrıyla karşılaşırlarsa bu fikre hiç de uzak durmaz, hatta örgütün içerisinde gerçekleşen hiçbir şeyi olağandışı görmezler. Kişinin politik yönden aktif olabilmesinin biricik yolunun bundan geçtiği kanaatindedirler ve bu kanaatlerini de açıkça ifade ederler.

Nihayet, üyeleri yerkürenin dört bir yanına dağılmış etnik bir varlığı oluşturan dünya çapındaki bir örgüt anlayışı sadece Yahudilerin durumuna denk düşmez. Yahudilerin yazgısı benzersiz bir merak konusu olduğu sürece anti-Semitizm de istenmeyen kişileri hedef alan on dokuzuncu yüzyıl argümanlarına dayanmakta ve o evrensel yabancı korkusuyla sınırlı kalmaktaydı. Aynı zamanda, başka hiçbir halk Yahudilerin nasıl olup da devletsiz ya da topraksız ayakta kalmayı başardığı üzerine spekülasyon yapmaya bu denli ilgi duymuyordu. Ne ki son savaştan bu yana, savaş sonrasında azınlık sorunlarının ve devletsizlik konusunun ortaya çıkışıyla birlikte, Yahudilerin milliyetin (politik örgütlenmeye değgin menfaatler olmaksızın bir halka duyulan bağlılığın) bir devlet ya da toprak olmaksızın muhafaza edilebileceği yolundaki ispatlarını neredeyse bütün Avrupa halkları tekrar etti. Dolayısıyla onlar Yahudi halkını iki bin yıldır koruyan metotları kabul etmeye eskiye oranla daha bir eğilimli durumdadır. Nazilerin yurtdışındaki Almanlar arasında çok güçlü bir tabana sahip olması ve Nasyonal Sosyalizm ideolojisinin enternasyonal bir hareket olarak en karakteristik evrelerinin *Auslands-Deutschen*'den türemesi tesadüf değildir.

## II

Faşizm anti-nasyonal bir enternasyonal hareket olarak anlaşıldığı zaman ancak, Nazilerin, eşi benzeri görülmemiş bir serinkanlılıkla, kendi halklarının refahı söz konusu oldukta ulusal sentimentaliteden ya da beşeri tereddütlerden etkilenmeyerek kendi ülkelerini niçin bir mezbahaya çevirdikleri anlaşılır hale gelir. Alman ulusu on iki yıl süren ve polis aygıtı son ana kadar hiç durmaksızın işleyen kendi terörist rejimiyle birlikte harabeye döndü. Gele-

cek yirmi otuz yıl içerisinde ve belki de daha uzunca bir süre Avrupa'yı geçmişteki bütün ulusal sınırlardan daha keskin bir biçimde bölecek olan sınır çizgisi Almanya'nın ortasından geçmektedir.

Dünya kamuoyu kendi kendini sahneleyen bu yıkımı kavrayamamaktadır. Bu yıkım, Nazizmin uzun süredir teşhir edilen nihilist eğilimleriyle, onların *Götterdämmerungs* ideolojisiyle (bu ideolojinin sayısız varyasyonları yenilgi durumunda kıyamet benzeri felaketleri öngörür) ancak kısmen açıklanabilir. Açıklanmadan kalan şeyse şudur: Nazilerin işgaline uğrayan hiçbir ülke görünüşe bakılırsa Almanya'dan daha fazla harap olmuş durumda değildir. Naziler kendi terörist makinelerini ve onun aracılığıyla (askeri açıdan bakılacak olursa) bütünüyle faydasız direnişlerini, eksiksiz yıkımı kışkırtma doğrultusunda her fırsattan istifade etmek için ellerinde tutmuş gibidirler. Faşizmin salt yıkıcı eğilimini bu hareketin en aktif kuvvetlerinden biri olarak görmek ne denli doğru olursa olsun, bu yıkıcı itkileri böyle bir harekete yönelik teatral/intihara dönük bir dürtü olarak yorumlamak tehlikeli bir yanılgı olur. Naziler Almanya'yı tamamen yok etmeyi planlamış olabilirler, bütün bir Avrupa kıtasını Alman sanayiini harap ederek güçten düşürmeyi hesaplamış olabilirler, yönetilemez bir kaosu yönetme yükünü ve sorumluluğunu Müttefiklerin omzuna yüklemeyi umut ediyor olabilirler, gelgelelim faşist hareketi tasfiye etmeyi asla istememişlerdir.*

---

* Almanya'nın yenilmesinden kısa bir süre önce faşist bir yeraltı hareketinin örgütlenmesi ve liderliği için yeni ve bilinmeyen kişilerin seçildiğini bildiren raporlar yayınlandı. Muhtemelen Himmler ve en yakın çalışma arkadaşlarından bazıları yeraltına geçebileceklerini, illegal liderliği ellerinde tutabileceklerini ve Hitler'i bir martir olarak ilan edebileceklerini umuyorlardı. Her halükârda, partinin ve polis aygıtının önde gelenlerinin birbiri ardınca Müttefikler tarafından yakalanması onların planlarında bir şeylerin ters gittiğini göstermektedir. Rejimin son haftalarında ne gibi olayların yaşandığı üzerindeki toz duman henüz dağılmış değil, belki de hiç dağılmayacak. Ne ki en makul açıklama Hitler'in ölmeden hemen önce yaptığı toplantıyla ilgili ra-

Nazilerin görüşüne göre Almanya'nın *yenilgisinin* faşist hareketin yıkımı anlamına geldiği apaçık ortadadır; beri yandan, Almanya'nın bütünüyle *mahvedilmesi* faşizme bu savaşın sonucunu hareketin geçici bir yenilgisine dönüştürme fırsatı vermektedir. Yani, Naziler Almanya'yı faşizmin geleceğine kurban etmişlerdir –gerçi bunun uzun vadede işe yarayıp yaramayacağı sorusu elbette ortada durmaktadır. Parti ile Yüksek Komuta Kademesi, Gestapo ile Wehrmacht, egemen sınıflar diye adlandırılan sınıfların temsilcileri ile parti bürokrasisinin asıl yöneticileri arasındaki tartışmalar ve çatışmaların hepsi bu tür bir fedakârlıktan başka bir şeyi içermiyordu –buysa asker ve sanayici dava arkadaşları açısından ne denli tasavvur edilemez bir şeyse, Nazi siyasi stratejistleri açısından o denli apaçık bir zorunluluktu.

Faşist Enternasyonalin hayatta kalmasına yönelik bu politikanın başarı şansı nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, Hitler'in öldüğünün duyurulmasının hemen ardından Almanya'nın yıkımının, yani faşist hareketin en güçlü merkezinin yıkılmasının faşizmin uluslararası politika sahnesinden çekilmesiyle asla özdeş olmadığı net bir şekilde ortaya çıktı. Halihazırdaki güç durumundan etkilenmeyen İrlanda hükümeti (artık var olmayan) Alman hükümetine duyduğu sempatiyi dillendirmiş, Portekiz ise iki günlük yas ilan etmiştir (olağan koşullarda bile oldukça olağandışı bir adım olarak görülecek bir şeydir bu). Bu "tarafsız" devletlerin tutumundaki çarpıcı yön, hiçbir şeyin kaba güç ve tam başarı kadar rağbet görmediği bir zamanda, büyük/muzaffer devletleri hiç önemsemez bir şekilde davranma cüretinde bulunmuş olmalarıdır. De Valera ile Salazar, Don Quixote'u andıran birer kaçık değildir. Varolan durumu bir şekilde farklı değerlendirmekte ve gücün askeri kuvvet ve endüstriyel kapasiteyle özdeş olmadığına inanmaktadırlar. Nazizmin ve onun ideolojik

---

porda bulunabilir; bu toplantıda Hitler, söylenene göre, SS askerlerine artık güven duyulamayacağını öne sürmüştür.

öğelerinin savaşı değil, sadece bir muharebeyi kaybetmiş olduğunu düşünmektedirler. Uluslararası bir hareketle ilişkili olduklarını tecrübeyle bildikleri için de Almanya'nın yıkımını kati bir darbe olarak almamaktadırlar.

## III

Faşist propagandanın yalanla tatmin olmadığına, fakat kendi yalanlarını gerçekliğe dönüştürmeyi önerdiğine neredeyse hiç dikkat çekilmemişti. Nitekim *Das Schwarze Korps** savaşın patlak vermesinden birkaç yıl önce yurtdışındaki insanların bütün Yahudilerin evsiz birer dilenci olduğu, ancak ve ancak başka ulusların ekonomik organizmasındaki asalaklar olarak geçimlerini sağlayabilecekleri yolundaki Nazi iddiasına bütünüyle inanmadıklarını kabul ediyordu; fakat yabancı kamuoyu, diye kehanette bulunuyorlardı, birkaç yıl içerisinde Alman Yahudiler bir dilenci sürüsü gibi sınır dışına sürüldüğünde bu olguya ikna olma fırsatına sahip olacaktı. Kimse böylesi bir yalan gerçeklik üretimine hazırlıklı değildi. Faşist propagandanın başlıca karakteristiği onun yalanları değildi asla; zira dünyanın her yerinde ve bütün zamanlardaki propaganda faaliyetlerinin üç aşağı beş yukarı ortak özelliğidir bu. Temel şey bunların Batının gerçeklikle hakikati birbirine karıştıran yüzyıllık önyargısını istismar etmesi ve o ana dek ancak bir yalan olarak ifade edilebilen bu "hakikati" üretmesiydi. Bu nedenden dolayıdır ki faşistlerle herhangi bir şekilde tartışmaya girmek –karşı-propaganda diye adlandırılan şey– çok anlamsızdır: bu, potansiyel bir katille, insanın cinayet işleyebileceğini ve bu katilin söz konusu kişiyi öldürerek bu ifadenin doğruluğunun kanıtını hemen sağlayabileceğini bütünüyle unutarak, onun gelecek kurbanının ölü mü yoksa sağ mı olacağını tartışmaya benzer.

Naziler Almanya'yı bu ruh içerisinde mahvettiler –haklılıklarının kanıtlanması için: gelecekteki etkinlikleri açısından büyük

* Bir Nazi yayını. –Ed.

önem taşıyabilecek olan bir değerdi bu. Alman halkının kendi varoluşu için savaştığını söylediklerinde –başından itibaren koca bir yalandı bu– haklı olduklarını göstermek için Almanya'yı mahvettiler. Avrupa'nın iki seçenekten birini, ya Nazi egemenliğini ya da kaosu seçmek durumunda olduğunu söylediklerinde haklı olduklarını göstermek için kaos ortamı yarattılar. Bolşevizm tehlikesine dair yalanlarına gerçeklikte *post facto* bir temel kazandıracak şekilde Ruslar Elbe'de ve Adriyatik'te karşılarına dikilene dek savaşı uzattılar. Dünya halkları, kısa sürede, Avrupa'da yaşanan felaketin büyüklüğünü gerçekten anladıklarında, kendi politikalarının haklı bir temele sahip olduğunun kanıtlanacağını umuyorlar elbette.

Nasyonal Sosyalizm özünde bir Alman ulusal hareketi olsaydı eğer –sözgelimi, ilk on yılındaki İtalyan faşizmi gibi– onun bu tür kanıt ve argümanlardan kazanacağı çok az şey olurdu. Böyle bir durumda başarı tek başına kati bir rol oynar; onların ulusal bir hareket olarak başarısızlığı ağırlıklı bir etki yaratmıştır. Nazilerin kendileri de bunu çok iyi bilmektedir; dolayısıyla birkaç ay önce yönetim aygıtından çekildiler, partiyi bir kez daha devletten ayırdılar, böylelikle kısmen oportünist nedenlerden kısmen de yanlış anlaşılmadan dolayı onlara katılmış olan bütün o milliyetçi şovenist unsurlardan kendilerini arındırdılar. Ne ki Naziler, aynı zamanda, Müttefikler kendilerini yeni Darlanlarla karıştıracak kadar aptalca davransalar bile, bu grupların etkisinin Alman ulusunun kendisinin artık varolmayışından ötürü hükümsüz kalacağını da bilmektedirler.

Aslında Nasyonal Sosyalist Parti, 1920'lerin sonundan beri salt bir Alman partisi değil, karargâhı Almanya'da bulunan uluslararası bir örgüttü. Savaşın sonucunda stratejik üssünü ve tikel bir devlet aygıtının operasyonel kolaylıklarını kaybetti. Ulusal merkezin bu kaybı faşist Enternasyonalin sürekliliği açısından münhasıran bir dezavantaj oluşturmamaktadır. Bütün ulusal bağlardan ve onlarla bağlantılı o kaçınılmaz dışsal ilgilerden ko-

pan Naziler savaş sonrasında bir kez daha, dünyanın dört bir yanına dağılmış gerçek ve katışıksız bir gizli derneği örgütlemeyi deneyebilirler (bu örgüt örüntüsü onların elde etmek için çaba harcadıkları bir örüntü olmuştur hep).

Giderek güçlenen bir Komünist Enternasyonalin fiili varlığının Nazilere büyük yardımı dokunacaktır. Naziler uzun zamandan beri (geçmiş aylar boyunca yapılan propaganda münhasıran bu temele dayanıyordu) bunun Siyon Yaşlılarının tertip ettiği global Yahudi komplosundan başka bir şey olmadığını ileri sürmektedirler. Onların bu global tehdidin ancak aynı tarzda örgütlenerek göğüslenebileceğine ikna edebilecekleri pek çok kişi vardır. Böylesi bir gelişmenin arz ettiği tehlike, demokrasiler savaş ve barışa ilişkin olarak herhangi bir ideolojik stratejiden vazgeçerek ve böylelikle –ideolojik Enternasyonallere aykırı olarak– sadece belli halkların dolaysız çıkarlarını gözettikleri yolunda bir izlenimin uyanmasına yol açarak salt ulusal kavrayışlarla işlemeye devam ettikleri ölçüde, büyüyecektir.

Saf Alman karakterli bir yeraltı hareketinden çok daha tehlikeli olan bu girişimde, faşizm geçmişte sadece Nasyonal Sosyalizm tarafından geliştirilen ırkçı ideolojiyi bir hayli yararlı bulacaktır. Kolonyal problemlerin çözülmeden kalacağı, sonuçta da beyaz insanlarla derilerinin rengi farklı olan insanlar arasındaki çatışmaların, yani ırkla ilgili çatışmalar diye adlandırılan şeylerin çok daha akut hale geleceği apaçık ortaya çıkmış durumdadır. Dahası, emperyalist ülkeler arasındaki rekabet uluslararası sahnenin bir özelliği olarak kalacaktır. Bu bağlamda, kendi Alman versiyonlarında bile büyük ırkı herhangi bir ulusla özdeşleştirmeyip genel olarak "Aryanlar"dan bahseden faşistler, kendilerini, bütün halkların eşit haklara sahip olması gerektiğini kayıtsız şartsız savunmaya yanaşmayan herhangi bir grubun değerini arttırmaya muktedir olan birleşik bir Beyaz Üstünlük stratejisinin başoyuncularına dönüştürebilmişlerdir kolayca.

Yahudi aleyhtarı propaganda faşizmi çekici kılan en önemli hususlardan biri olmaya devam edecektir elbette. Yahudilerin Avrupa'da korkunç kayıplar vermesi durumun bir başka yönünü gözden kaçırmamıza yol açmaktadır: Yahudi halkı sayıca zayıflasa da, savaştan sonra, eskiye kıyasla çok daha geniş bir coğrafi alana yayılmış olarak boy göstermektedir. 1933 öncesi dönemin aksine Yahudilerin yeryüzünde yaşamadığı bir yer bulmak artık neredeyse imkânsızdır, ama Yahudi olmayan çevreler onlara az ya da çok şüpheyle bakmaktadır her zaman.

Komünist Enternasyonal'in etnik temsilcisi olarak algılanan Yahudiler, Aryan bir faşist Enternasyonalin muadili olarak, bugün belki de eskiye oranla daha yararlıdır. Bu, içerisinde barındırdığı güçlü faşist hareketlerin yeterince tanındığı Güney Amerika için özellikle geçerlidir.

Avrupa'da devlete ve toprağa ilişkin problemlerle çevrelenmiş olmayan faşist bir Enternasyonalin örgütlenmesiyle ilgili fırsatlar çok daha büyüktür. Son yirmi yılda yaşanan devrimlerle savaşların ürünü olan mültecilerin sayısı günden güne artmaktadır. Bir daha dönmeyi istemedikleri ya da isteseler de dönemeyecekleri topraklardan sürülen zamanımızın bu kurbanları, bütün Avrupa ülkelerinde kendilerini ulusal bir hizip olarak kurmuşlardır zaten. Avrupa ulusal sisteminin restorasyonu onlar açısından bütün haklardan yoksun olmak anlamına gelmektedir; on dokuzuncu yüzyıl proleterleri onların yanında ayrıcalıklı bir statüde kalmaktadır. Bu kurbanlar bir Avrupa hareketinin gerçek öncüleri olabilirdi –gerçekten de bunların pek çoğu Direniş'in önde gelen figürleriydi; fakat bu insanlar, aynı zamanda, diğer ideolojilerin hedef tahtası haline de gelebilirler. Britanya'nın komutası altında olan ve Almanya'nın işgali için kullanılan paralı asker statüsünden başka kendilerine hiçbir çözüm sunulmayan 250.000 Polonyalı asker, söz konusu hususa açık bir örnektir.

Bu görece yeni problemler söz konusu olmasa bile "restorasyon" epey tehlikeli olacaktır. Rusya'nın dolaysız etkisi altında

olmayan bütün bölgelerde bile dünün kuvvetleri, rahatsız olmayacak şekilde, kendine bir yer edinmiştir. Yoğun bir milliyetçi şoven propagandanın yardımıyla ilerleyen bu restorasyon, özellikle Fransa'da, direniş hareketlerinin (bunlar gerçekte Avrupa hareketleriydi) doğurduğu eğilimler ve özlemlerle keskin bir karşıtlık içerisindedir. Bu özlemler, özgürlükten vazgeçme ve günü kurtarma sefilliğinin bir sonucu olarak bir süreliğine arka plana itilmiş olsalar da, unutulmuş değildir. Savaşın başlarında Avrupa'nın içinde bulunduğu koşulları bilen herkese, pek çok Amerikalı muhabir de dahil olmak üzere, Avrupa'da hiçbir halkın artık ulusal anlaşmazlıklardan dolayı savaşa girmeye hazırlıklı olmadığı apaçık bir gerçek olarak gözüküyordu. Toprak anlaşmazlıklarının yeniden dirilişi muzaffer hükümetlere kısa süreliğine prestij kazandırabilir ve o eski Avrupa milliyetçiliğinin (bu milliyetçilik, restorasyonun güvenli bir temelini sunabilirdi tek başına) yeniden hayat bulduğu yolunda bir izlenim yaratabilir. Ne ki tüm bunların kısa ömürlü bir blöf olduğu çok geçmeden açığa çıkacaktır; bunun sonucunda uluslar, uluslararası çözümler önerebilen bu ideolojilere, yani faşizme ve komünizme duydukları kızgınlıkla, fanatizm batağına daha fazla saplanacaklardır.

Bu koşullar altında belli bir ülkeye bağlı olmak ve belli bir hükümete bel bağlamak zorunda kalmaksızın Avrupa'nın her yerinde aynı anda faaliyet yürütebilmeleri Nazilere avantaj sağlayabilir. Belli bir ulusun refahı ya da ıstırabıyla artık ilgilenmeyen Naziler sahici bir Avrupa hareketi görüntüsüne bürünebilirler çabucak. Tehlike arz eden şey Nazizmin, Avrupa direniş hareketinden Avrupa federasyonu sloganını alıp onu kendi amaçları doğrultusunda kullanarak, kendisini bu hareketin mirasçısı olarak takdim edebilmesidir. Şurası unutulmamalıdır ki Birleşik Avrupa sloganının, hiç tartışmasız Almanlar tarafından yönetilen bir Avrupa anlamına gelse bile, Nazilerin en başarılı propaganda silahı olduğu kanıtlanmıştır. Bu slogan savaş sonrasının güçten

düşmüş Avrupa'sında, milliyetçi hükümetlerce parça parça edilmiş bir Avrupa'da rağbet görmeye devam edecektir.

Bunlar, genel olarak bakıldığında, gelecekte ortaya çıkabilecek olan tehlikelerdir. Faşizm hiç kuşkusuz yenilgiye uğratıldı; fakat zamanımızın bu baş kötülüğünü henüz bütünüyle yok edemedik. Çünkü faşizmin kökleri –anti-Semitizm, ırkçılık, emperyalizm– güçlüdür.

# HIRİSTİYANLIK VE DEVRİM*

Avrupa'daki Hıristiyan kiliselerinin savaştan, faşizmden ve işgalden kendi örgütsel özelliklerinin yanı sıra dinsel veçhelerini de koruyarak çıktıkları apaçık ortada olsa da, Fransız düşün yaşamında genelde Hıristiyanlığın özeldeyse Katolikliğin canlanışına tanık olup olmayacağımız sorusu henüz cevabını bulmamıştır. Çeşitli Katolik hareketlerin ve Katolik bireylerin Direniş'te oynadıkları rol hakkında ya da alt kademelerdeki din adamlarının büyük bir kısmının kusursuz tutumları hakkında hiçbir kuşku bulunmamaktadır. Ne ki bu, sözü edilen Katoliklerin kendilerine özgü politik bir pozisyonları olduğu anlamına gelmemektedir. Günümüzde o eski anti-klerik tutkular Fransa'da –İspanya'nın ve belki de İtalya'nın aksine– artık yaşamıyormuş gibi ve Devrim günlerinden bu yana Fransız iç politikasının en önemli meselelerinden biri politik sahneden sessizce çekilmek üzereymiş gibi gözükmektedir.

Dekadans *fin de siècle* döneminden beri birbiri ardınca neo-Katolik diriliş dalgalarına tanıklık ettik (bu dalgaları kısmen bu dekadans dönemi doğurmuştur). Bu canlanış Dreyfus Meselesi zamanında, daha sonraları Action Française'e evrilen ve Papa tarafından 1926'da takbih edilen o ünlü "inançsız Katolikler"le başladı ve kendi gerçek efendileri Hitler'in önünde eğilinmesiyle so-

* *The Nation*, 161/12, 22 Eylül 1945.

na erdi. Örgüt için örgüte duydukları sınırsız hayranlıklarıyla, gericiliğin şahikası ve Fransız düzyazısının büyük ustası olan de Maistre'nin dejenere çömezleri haline geldiler. Şunu itiraf etmek gerekir ki bunlar gerici teorilerin insanı canından bezdiren sıkıcılığına polemiğin şiddetini ve tartışma arzusunu katmışlardır.

"İnançsız Katolikler" otoriter örgütlenmenin hâlâ en büyük örneği olan ve iki bin yıllık tarihten bu özelliğini koruyarak dimdik ayakta çıkan kiliseyi sevdiler; Hıristiyan inanışının içeriğini, ondaki yapısal demokratik öğelerden ötürü, açıkça hakir görüyorlardı. Onlar Katoliklerdi çünkü demokrasiden nefret ediyorlardı; toplumun en güvenilir direği olarak Maistre'nin celladını ve tahakkümün hiyerarşi aracılığıyla kurulması olasılığını çekici buluyor, buna karşılık hayırhahlık vazeden öğretilerden ve insanların eşitliğinden iğreniyorlardı.

Fakat bu faşizm hayranlarının yanı başında oldukça farklı bir Katolik canlanma hareketi doğdu; bu hareketin en büyük temsilcileri Fransa'da Péguy ve Bernanos, İngiltere'de ise Chesterton'du. Bunlar da modern dünyadan kaçışı amaçlıyor ve bu nedenle de kimi zaman "inançsız Katolikler"le mutsuz ittifaklara girme yanılgısına düşüyorlardı (bu ittifaklarda pek tabii ki alık rolünü oynamaya mahkûm oluyorlardı). Jacques Maritain'ın Action Française ile olan ilişkilerine ya da G. K. Chesterton ile Hilaire Belloc arasındaki tuhaf ilişkiye bir bakın. Bu adamların modern dünyada nefret ettikleri şey demokrasi değil, demokrasinin olmayışıydı. Daha doğru bir şekilde plütokrasiler diye betimlenebilecek zahiri demokrasilerin ve daha çok politik bir aygıt olan cumhuriyetin süslerinin ne menem şeyler olduğunu biliyorlardı. Amaçladıkları şey insanların özgürlüğü ve akıldı. Başlangıç noktaları burjuva toplumuna yönelik derin bir nefretti; tanıdıkları burjuva toplumu esas itibariyle anti-demokratikti ve temelde sapkındı. Karşısında mücadele ettikleri şey her meslekten ve her sınıftan insanların yaşamına sinsice sirayet eden burjuva değer ve ölçüleri oldu hep. Onlar gerçekte çok meşum bir şeye karşı mü-

cadele ediyorlardı, bu bir sosyalistin –Péguy'a göre bir sosyalistin partisi "bütünüyle burjuva aydınlardan oluşmaktadır" – nadiren farkına vardığı bir şeydi: burjuva zihniyetinin modern dünyada her yere yayılan etkisi.

Bu Katolik dönmelerin ya da neo-klasik Katoliklerin polemiklerden bir ölçüde muzaffer kişiler olarak çıkması olağanüstü bir fenomendir ve bizim ilerici düşünüşümüzü kendisinden başlatmamız gereken bir şeydir. Hıristiyan Bilimi'nden selametin bir gereci olarak jimnastiğe, alkol karşıtlığından Krishnamurti'ye varıncaya değin bir dizi modern batıl inanca karşı Chesterton'un denemelerinden daha yıkıcı, daha eğlenceli ya da daha iyi bir polemik yoktur. Hem ortaçağın Hıristiyanları hem de Romalı cumhuriyetçiler için daima bir erdem olan yoksulluk ile para peşinde koşmayı ve başarının zilletlerini ellerinin tersiyle itenlerin yakasını bırakmayan modern bir musibet olan yoksunluk arasındaki temel farklılığı keşfeden ve tanımlayan kişi Péguy'du. Nihayet, faşizme yönelik en ağır ithamları kaleme alan kişi Bernanos'tu – *Les grandes Cimetières sous la lune*–; "büyük tarihi figürler"e takılıp kalmayan ve kötülüğün zorunluluğuna duyulan gizli arzulardan etkilenmeyen, korkusuz/sitemsiz bir şövalyeydi o.

Öte yandan, bu bireylerden hiçbirinin büyük bir filozof olmadığı ve bu hareketin tek bir büyük sanatçı bile üretmediğini itiraf etmek gerekir. Chesterton ile Péguy'un ikisi de iyi şiirler yazsalar da, ne biri ne de diğeri bu şiirleriyle anılmazlar. Chesterton'un romanları, *The Man Who Was Thursday* hariç, deneme türünün bir başka biçimidirler sadece; Bernanos'un romanları ise hemen hemen hiç ilgi çekmemektedir. Bu kişiler arasında büyük bir teolog da bulunmamaktadır. Bu alana girmeye cüret eden tek önemli neo-Katolik Léon Bloy'du –Bloy oldukça kaba ve saçma sonuçlara ulaşmıştı; teolojik açıdan bakıldığında bu sonuçlar hep sapınç çizgisinde duruyor ve kimi zaman da bohem *Kitsch* sınırına yaklaşıyordu: Bloy, örnekse, kadınların ya azize ya da fahişe olmaları gerektiğini ileri sürmüştür; zira azizeler koşulların zorlamasıyla

fahişe düzeyine inebilecekleri gibi, fahişeler de her an azize mertebesine yükselebilirler; burjuva toplumunun dürüst kadını kurtuluştan nasiplenemeyecek, yitik bir kadındır.

Öyle gözüküyor ki, yüzyılın başından bu yana bu dönmeler kendileri için uygun alanın politika olduğunu, görevlerinin de gerçek birer devrimci, yani radikallerden daha radikal olmak olduğunu düşündüler. Bunda da bir bakıma haklıydılar, en azından hayır diyen tarafta yer aldıkları ve savunmada kalmayıp hücuma geçtikleri sürece. İktisadi yasaları zikretmektense "zenginin Cennete girmesi bir devenin iğne deliğinden geçmesinden daha zordur" cümlesini tekrarlamak daha radikal bir davranıştı elbette. Chesterton, sözüm ona insanlık adına, son nefesini "yoksul insanların sahip olamadığı bahçeler ve şaşaalı odalara sahip olmaksızın" vermeyen, fakat yoksullar eti sevdiği için eti sofrasından kaldırmak" gibi yeni bir vejetaryen kural benimseyen zengin adamı betimlediğinde, ya da "petrol ya da hizmetçiler"den değil fakat "biftek ya da uyku" gibi "bazı basit evrensel şeylerden (çünkü bunlar ona sadece bir insan olduğunu hatırlatan hazlardır)" vazgeçen "modern insanseveri" kınadığında, kapitalistlerin işlevlerine ilişkin akademik tartışmalardan çok egemen sınıfların temel ihtiraslarını betimlemiş olmaktadır. Péguy'un habire tekrarladığı söz ("Bütün kötülüklerin kaynağı burjuvazidir"), Jaurès'nin bütün konuşmalarında görülenden daha elemanter bir nefretin ifadesidir.

Burjuva egemenliğinin emperyalizm yoluna girmesinin ardından Batı kültürünün tümüyle tehlike altında kalmasıyla birlikte, en eski silahların, yani Batı insanlığının temel kanaatlerinin, en azından kötülüğün ulaştığı noktayı göstermeye yeterli gelmesi şaşırtıcı değildir. Bu neo-Katolik yazarların büyük avantajı şuydu: Hıristiyanlığa geri döndüklerinde kendi çevrelerinin ölçülerinden, bütün diğer hizip ya da partilere kıyasla, daha radikal bir kopuş yaşadılar. Onları kiliseye iten şey siyaset yazarı olarak taşıdıkları içgüdüleriydi. Silah arıyorlardı ve nerede bulurlarsa on-

ları almaya hazırdılar; işlerine yarar silahları da modernitenin yarı-çiğ yarı-hakikatlerinden çok, o en eski silah deposunda buldular. Siyaset yazarları ve gazeteciler hep acelecidir –bu onların meslek hastalığıdır. Aceleyle silahlanacak yer işte burasıydı; iki bin yıllık tarih onların faydasının bir ispatı değil miydi? Dönmeler arasında en iyileri, modernizmin karmaşası içerisinde kalmaktansa (modernizm de, maksimum bir fanatizmle, her gün bir başka saçma öğreti dayatmaktadır) Hıristiyan inanışının öngördüğü o büyük tekil varsayımı kabul ettiği takdirde, bunun ne denli iyi olacağını, kişinin ne denli özgür kalabileceğini ve ne denli daha akılcı olacağını biliyorlardı.

Hıristiyanlıkta, onun bir hayli yararlı ithamından, yani zenginleri düşkün insanlar olarak itham etmesinden daha fazlası vardı. Hıristiyan öğretisinin insanın sınırlı koşulları üzerindeki ısrarı, bir bakıma kendi taraftarlarına insanı bir üstün-insan canavarına dönüştürmeyi amaçlayan bütün o modern girişimlerin –psikolojik, teknik, biyolojik girişimlerin– temel gayri insaniliğine ilişkin derinlikli bir içgörü kazanmalarına imkân veren bir felsefeye bir bakıma yeterli geliyordu. Onlar, bütün gözyaşlarını silmek anlamına gelen bir mutluluk arayışının bütün gülüşlerin silinmesiyle birlikte çabucak sonlanacağını anlamışlardı. Gözyaşı ve gülüş dışında insani hiçbir şeyin varolamayacağını (ümitsizliğin yarattığı sessizlik dışında) onlara yine Hıristiyanlık öğretmişti. Chesterton'un, gözyaşlarını topyekûn kabul ettikten sonra, en şiddetli hücumlarına gerçek gülüşü yerleştirebilmesinin nedeni de budur.

Neo-Katolikler arasındaki siyaset yazarlarının ve gazetecilerin durumu budur, ancak filozofların durumu bir parça farklı, bir parça utanç vericidir. Buradaki husus filozofların tanım gereği acele etmemeleridir. Raïssa Maritain'in yenilerde yayımlanan kitabına* bakılacak olursa Maritain'leri kiliseye getiren şey burjuva

* *Adventures in Grace*, New York, 1945.

toplumuna duydukları nefret değil –gerçi M. Maritain gençliğinde bir sosyalistti–, Mme Maritain'in zaman zaman savunduğu gibi, "manevi rehberliğe" duyulan ihtiyaçtı. Din değiştirdikleri sırada her ikisi de (sadece Mme Maritain'in değil) "içgüdüsel olarak, politik etkinlikle ilgili herhangi bir şeye karşı müthiş bir kavrayış gücüne" sahiptiler, "bu kavrayışta Aziz Paul'ün zamanın kötülüğü diye adlandırdığı şeyin egemenliğini gördüm ve hâlâ da görüyorum." Onları Péguy'dan ayıran şey – Péguy'la olan eski dostlukları, tuhaftır, din değiştirdikleri için bozulmuştur– her şeyden önce ruhlarını kurtarmayı istemeleriydi tam da –zihinlerini meşgul eden bu şey ne Péguy'un ne de Chesterton'un Hıristiyanlığında önemli bir rol oynamıştır.

Maritain'ler Bergson'un anti-entelektüalizmine maruz kaldıktan sonra din değiştirdiler. Bergson'un akla hücumunun onu bu denli korkutmasının sebebi hep Jacques Maritain'dir; mesele sadece filozofun böylesine çabuk ve böylesine ümitsiz bir şekilde bir sığınak aramasına izin verilip verilmeyeceği meselesidir. Kilisenin öğretilerinin hâlâ insan aklının sağlam bir kalesini temsil ettiği doğrudur; günlük mücadele içerisinde Péguy ve Chesterton gibi siyaset yazarlarının mümkün olduğunca çabuk ön plana çıkmaları oldukça anlaşılır bir şeydir. Onlar filozof değildi, gerek duydukları tek şey kavgacı bir inançtı. Maritain'in istediği şey bir kesinlikti: onu, bir insanın hakikat sözcüğünü ağzına aldığı takdirde ne hakkında konuşuyor olduğunu bile bilmeyen bir dünyanın karmaşa ve karışıklıklarından çekip çıkaracak bir kesinlik.

Fakat hakikat, tapınması oldukça zor bir tanrıdır, çünkü hakikatin kendi tapınıcılarına izin verdiği tek şey kesinliktir. Felsefe ezelden beri hakikatle ilgilenmiştir ve muhtemelen de gelecekte hep bir tür *docta ignorianta* (çok bilgili ve dolayısıyla çok cahil) olacaktır. Thomas Aquinas'ın kesinlikleri mükemmel bir manevi rehberlik sağlamaktadır ve kesinliklere ilişkin olarak son zamanlarda icat edilen tarzın içerisindeki neredeyse bütün her şeyden

hâlâ daha üstündür. Fakat kesinlik hakikat değildir; kesinlikler sistemi de felsefenin amacıdır. Thomasçılığın felsefenin yeniden canlanmasına yol açabileceğine kişinin kuşkuyla bakmasında bir mahsur olmayışının nedeni de budur.

# GÜÇ POLİTİKASININ ZAFERİ*

Altı ay kadar önce yayınlanan bu kitabın temel tezi –kitabın bütün mantığına ve yerinde gözlemlerine rağmen– ölü bir meseleydi. Bay Gross Doğu Avrupa federasyonunun iktisadi bir zorunluluk olduğu sonucuna varmakta ve federe bir Avrupa'nın politik açıdan arzu edilebilir bir şey olduğunda ısrar etmektedir, çünkü "dünya çapında bir örgüt" (böyle bir örgüt olmaksızın "kalıcı bir barış sağlanamaz") ancak ve ancak "bölgesel örgütler" aracılığıyla gerçekleştirilebilecektir. "Tarihin dünya ekonomisine doğru doğal bir eğilim" taşıdığından emin olan ve "içerisinde Polonyalıların, Çekoslovakların, Rumenlerin, Sırpların, Hırvatların... ve diğer ulusların yaşadığı (tuzla buz olan) devletlerin" ümitsiz durumlarını çok yakından tanıyan Gross, federasyon fikrinin tarihini araştırmakta, Doğu Avrupa'nın iktisadi koşulları hakkında oldukça değerli bilgiler sunmakta ve Direniş'e katılan bütün halkların bunu salt işgalci Almanlara karşı mücadele etmek için yapmadıklarını, fakat bir *şey* için savaştıklarını kafalarına koymuş olduklarını göstermek üzere, çağdaş hikâyelerden (ihtiyacı fazlasıyla duyulan) bir seçme eklemektedir. Uğruna savaştıkları şeyse federal bir Avrupa'ydı.

---

* Feliks Gross'un *Crossroads of Two Continents: A Democratic Federation of East-Central Europe* adlı kitabının eleştirisi, *Commentary*, No. 1, 1945-46.

Fakat daha sonra Sovyet Rusya devreye girdi ve kendi tahakkümü altında olmayan herhangi bir federasyonun düşman bir *cordon sanitaire* olduğunu ilan etti. Sonra Üç Büyükler'in geri kalanı çıkagelip kendi içlerindeki bütün farklılıklara rağmen hepsinin de üzerinde anlaştığı bir husus olduğunu keşfettiler; buysa Avrupa'da hiçbir yeni politik yapılanmaya izin verilmeyeceği hususuydu. Daha sonra sürgünden dönen hükümetler devreye girdi ve halklarına, karşısında mücadele ettikleri şeyin Almanlar olduğunu, uğruna mücadele ettikleri şeyinse statüko olduğunu bildirdiler. Mesele bundan ibaretti.

Ne ki bu kitabın eskimişliği değişen durumun sonucunda ortaya çıkan bir şey değildir salt. Aynı zamanda yazarın iktisadi argümanların geçerliliğine olan acınası inancının bir sonucudur da. Tüm bir kıtanın ulusal egemenlik ilkesinden dolayı muhtemelen çökeceği doğru ve neredeyse apaçık bir durumdur; Doğu Avrupa'nın geniş kesimlerinin mevcut durumdan ötürü (kimse böyle bir durumda barış çağrısmda bulunmaya cesaret edememektedir) mahvolacağı her türlü kuşkunun ötesindedir. Nüfus transferleri iktisadi açıdan hiçbir olumluluk ifade etmemekte, ancak ve ancak geniş tarım bölgelerinin insansızlaşmasma ve tahrip olmasına yol açmaktadır; buysa Avrupa'yı kalıcı bir biçimde zayıflatabilecektir. Yazarın göz ardı ettiği ve modern politika açısından çok büyük önem taşıyan husus, buna kimsenin aldırış etmemesidir. Her şey politik açıdan düşünülerek karara bağlanmaktadır. Mevcut durumda homojen etnik nüfuslara sahip ulusal devletlerin restorasyonu baş meseledir. Başkan Benes ve onun tüm bu sorunlar karşısında aniden değişen yaklaşımı, söz konusu hususu mükemmelen örneklemektedir, çünkü Benes aptal değildir ve iktisadın Avrupa'daki durum açısından taşıdığı anahtar önemin Bay Gross kadar farkındadır.

Bay Gross'ın argümanını daha da boşa çıkaran şey bir başka kusurdur. Politika yapanların payına iktisadi faktörlerin bu yeni göz ardı edilişine, gücün bu yeni aşırı vurgulanışı eklenmelidir.

Bay Gross, Rusya'nın muhtemelen demokratik olmayan bir federasyona karşı kullandığı argümanları yüzeysel biçimde almakta ve halkların gerçekten demokratik ve barışçıl kurumlara özlem duyduğuna Sovyet Rusya'yı büyük bir ciddiyetle yeniden temin etmektedir. Bay Gross sonuçta apaçık olan bir gerçeği bütünüyle bir kenara atmaktadır: büyük güçlerden biri olan Rusya hiçbir şeyi daha büyük bir devlet olmak kadar istemez. Dolayısıyla Rusya haklı olarak şöyle düşünür: Bir Doğu Avrupa federasyonu ya da genel bir Avrupa federasyonu ne denli barışçıl ve demokratik olursa olsun, böyle bir yapılanma neredeyse otomatik olarak onun halihazırdaki gücünü olmasa da gelecek planlarını ketleyecek, onun giderek güç biriktirmesinin önünde bir engel oluşturacaktır (her savaş sonrasında Sovyetlerin gerçekleştirdiği hamlelere bakıldığında böyle bir hükme varmak mümkündür).

# ARTIK DEĞİL VE HENÜZ DEĞİL*

Hume, bir keresinde, tüm bir beşeri uygarlığın "ipekböcekleri ve kelebekler örneğinde olduğu gibi, bir başka kuşak başarıyla boy gösterene dek eski kuşağın sahneyi terketmeyişi" olgusuna bağlı olduğuna işaret etmişti. Ne ki tarihin bazı dönüm noktalarında, bazı bunalım anlarında ipekböcekleriyle kelebeklerinkine benzer bir yazgı belli bir kuşak insan için de söz konusu olabilir. Çünkü eskinin çöküşü ve yeninin doğuşu zorunlu olarak bir süreklilik meselesi değildir; kuşaklar arasındaki, şu ya da bu nedenle hâlâ eskiye ait olanlar ile felaketi ya iliklerinde hisseden ya da zaten onunla büyümüş olanlar arasındaki zincir kopmuş durumdadır ve "boş bir uzam", bir tür tarihsel tarafsız bölge su yüzüne çıkmaktadır; buysa ancak ve ancak "artık değil" ve "henüz değil" terimleriyle açıklanabilir. Avrupa'da Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında süreklilik mutlak bir akamete uğradı. Entelektüel çevrelerde Batı uygarlığının kaçınılmaz gerileyişi hakkında ya da o ünlü kayıp kuşak hakkında edilen bütün lafların (bunlar genelde "gericiler" tarafından dillendirilmektedir) temelini bu kopuş oluşturmaktadır ve dolayısıyla da bu, önümüze ileriye gitme ya da geriye gitme alternatifini (bu alternatif anlamdan yoksun gözükmektedir, çünkü süreklilik zincirinin kırılmadığını

* Hermann Broch'un *Vergilius'un Ölümü* (İngilizceye Jean Starr Untermeyer tarafından çevrilmiştir) eserinin eleştirisi, *The Nation*, 14 Eylül 1946.

önvarsaymaktadır hâlâ) koyan "liberal" kafanın muadil önemsizliğinden çok daha çekici olduğunu kanıtlamıştır.

Salt Avrupa edebiyatı açısından konuşulacak olursa, bu uçurumun, boş uzama ve boş zamana dair açılan bu yarığın zamanımızın en büyük iki edebiyat ustası Marcel Proust ile Franz Kafka arasındaki farklılıkta en belirgin şekilde ortaya çıktığı görülür. Proust on dokuzuncu yüzyılın dünyasına son ve en güzel vedadır; vedalaşma ve keder duygusu ruhumuzu kapladığında tekrar tekrar onun eserine döneriz, "artık değil" düşüncesinin anahtar öğe olduğu eserine. Buna karşılık Kafka bizim ancak sınırlı ölçüde çağdaşımızdır. Kafka sanki uzak bir geleceğin bakış açısından yazıyormuş, "henüz varolmayan" bir dünyada kendini evinde hissediyormuş ya da hissedebiliyormuş gibidir. Bu bizi ne zaman onun eserini okumak ya da tartışmak durumunda kalsak belli bir mesafeye koyar, giderek kapanmayacak olan bir mesafeye, onun sanatının bizim de geleceğimiz olan bir geleceğin –bir geleceğimiz olacaksa tabii– ifadesi olduğunu biliyor olmamıza rağmen.

Diğer bütün Avrupalı romancılar ve şairler artık hayatta olmayan bu iki usta arasında bir yerde kendi yerlerini ve ölçme standartlarını bulmaktadırlar. Fakat Hermann Broch'un kitabı diğerlerinden farklı bir kategoriye girmektedir. İç monologlara yer vermesiyle Proust'a, eğlenceden kesin ve radikal bir şekilde feragat etmesiyle ve de zihnini metafiziğe yormasıyla Kafka'ya benzemesi, Proust gibi bize verildiği haliyle dünyaya derin düşkünlük göstermesi ve roman "kahramanının" artık belli/iyi tanımlanmış niteliklere sahip bir karakter değil, fakat sıradan insan olduğu yönündeki inanışı Kafka'yla paylaşması (çünkü insan ve şair Vergilius'un gerçek yaşamı Broch'un felsefi spekülasyonlarına bir vesile yaratmıştır sadece)... bunların hepsi doğrudur ve bunu edebiyat tarihçeleri daha sonra söyleyecektir belki de.

Daha da önemli olan şey, en azından şu anda, Broch'un eserinin –konusu ve bütünüyle özgün ve muhteşem poetik diksiyonu sayesinde– Proust ile Kafka arasındaki, geri dönülemez bir bi-

çimde kaybettiğimiz bir geçmişle henüz erişemediğimiz bir gelecek arasındaki kayıp bağa benzer bir şey haline gelmesidir. Bir başka deyişle, bu kitap kendi başına, Vergilius'un "artık değil" ile "henüz değil" arasındaki boş uzamı kapatmak amacıyla kurduğu bir tür köprüdür. Ve bu uçurum çok gerçek olduğu için, giderek derinleştiği ve o meşum 1914'ten bu yana geçen her yılda giderek daha ürkünç hale geldiği için (ta ki Avrupa'nın ortasında kurulan ölüm fabrikalarının iki bin yıldan fazla bir süredir bizi belki de tarihsel bir kendiliğe bağlamış, ama o çoktan beridir de kağşamış bağı kesip atana dek), çoktandır "boş bir uzamda" yaşıyor olduğumuz, dünyaya dair önceden edinilmiş hiçbir geleneksel fikrin –bu gelenek kalplerimizde bir sevgili gibi yer etmiş olabilir– ve büyük olasılıkla da hiçbir insanın aydınlatamayacağı bir gerçeklikle karşı karşıya olduğumuz için şiirin bu tekil konuya ümitsizce tutunan şiirin bu büyük eserine derin bir minnettarlık duymalıyız.

Tuhaftır, Broch'un daha önce yazmış olduğu eser *Vergilius'un Ölümü*'nü haberleyen çok az ipucu verir. *Uyurgezerler*, bir roman olarak taşıdığı nitelikler dışında, yazarın hikâye anlatmaktan sıkıldığını, kendi eserine hiç tahammül edemediğini gösterir sadece: okurlarına, hikâyenin sonunu kendilerinin bulmalarının daha iyi olacağını söyler ve kitabına tarihin doğası hakkındaki uzun spekülasyonları sıkıştırmak için karakter ile kurguyu ihmal eder. Belli bir tarihe kadar Broch iyi, oyuncul, eğlenceli bir hikâye anlatıcısıdır, fakat büyük bir şair değildir.

Broch'u şair yapan olay Avrupa'daki karanlık dönemin son evresiyle çakışmış gibidir. Gece çöktüğünde Broch uyanır. İçine uyandığı gerçeklik onu öylesine etkiler ki bu gerçekliği hemen bir rüyaya tahvil eder, gecenin bir yarısı uyanan bir insana denk düşen bir rüyadır bu. *Vergilius'un Ölümü*'dür.

Eleştirmenler kitabın lirik bir anlatıma sahip olduğunu söylemişlerdir, fakat bu pek de doğru değildir. Taşıdığı yoğun gerilimle benzersiz olan üslup, Tanrı'yı her defasında başka bir evde,

başka bir mitolojik ortamda, başka bir tapınakta tekrar tekrar çağıran Homerosvari ilahilere benzer daha çok –ibadet eden kişi Tanrı'yı elinden kaçırmayacağından emin olmak, mutlak surette emin olmak zorundaymışçasına. Aynı şekilde Broch da Yaşamı, Ölümü, Aşkı, Zamanı ya da Uzamı çağırır, hedefi kaçırmayacağından emin olmak, mutlak surette emin olmak istermişçesine. Bu, monologa tutkulu bir aciliyet havası katar ve bütün gerçek spekülasyonun yoğunlaşmış/gergin eylemini açığa çıkartır.

"Ey" ünlemiyle başlanılan bu çağrılarda heyecan verici betimlemeler, işçiliğin çok zengin olduğu geniş peyzajlar yer alır. Bunlar bütün Batılı ressamlara uzun ve yumuşak bir elveda şarkısı gibi gelir ve bunlar kendi dua formları sayesinde bu betimlenen nesneleri aşarlar, sanki güzel olan ya da çirkin olan ne varsa, yeşil olan ya da toprağa belenmiş ne varsa, soylu olan ya da vülger olan ne varsa hepsini kucaklarmışçasına.

Broch'un kitabının konusu, adından da anlaşılacağı üzere, Vergilius'un yaşamındaki son yirmi dört saattir. Fakat ölüm salt bir olay olarak değil, aynı zamanda insanın nihai başarısı olarak görülmektedir –ister ölüm anları kişinin yaşamın ne menem bir şey olduğunu bilmek için son ve biricik şansı olsun, ister o anda kişi kendi yaşamı üzerine bir yargıda bulunsun. Bu yargı kendini suçlama şeklinde tezahür etmez, çünkü bunun için vakit çok geçtir; kendini haklı çıkarma şeklinde de gerçekleşmez, çünkü bunun için de vakit, bir bakıma, çok erkendir; bu, hakikati bulmak için harcanan sonul çabadır, tüm hikâyenin son/kati sözcüğüdür. Bu, kıyameti beşeri bir mesele, insanın kendisi tarafından çözüme kavuşturulacak bir mesele haline getirir, insanın gücü ve imkânlarının sınırlı olmasına rağmen –sanki insan, Tanrı'yı tüm bu dertten esirgemek istiyormuşçasına. Bu düzeydeki "artık değil" ve "henüz değil" artık hayatta olmayanlar ile henüz ölü olmayanlar demeye gelir; yapılacak iş de yargı ve hakikate bilinçli bir biçimde erişmektir.

Sonul bir felaket olarak değil de sonul bir görev olarak alınan bu debdebeli ölüm kavramı Broch'un spekülasyonlarının modern ölüm felsefesinin (bu felsefe açısından yaşam kendi içinde ölüm mikrobunu taşımaktadır ve dolayısıyla ölüm ânı "yaşamın hedefi" olarak gözükmektedir) tuzağına düşmesini engellemektedir. Ölüm, yaşayan insanın son görevi ise, yaşam da ölümün bulaştığı bir armağan olarak değil, daha çok, belli koşullar altında verilegelen bir şeydir –öyle ki, "görünürlük ile görünmezlik arasındaki boşluğu kapatan köprüde sonsuza dek dursak da akıntıya kapılmaktan kurtulamayız."

Kitabın gerçek konusu sanatçının dünyadaki ve tarihteki konumudur, bir insan gibi "eylemeyen", fakat Tanrı gibi "yaratan" (sadece görünüşte olsa da) insanın konumu... Sanatçı gerçeklikten sonsuza dek dışlanmış ve "güzelliğin boş alanına" sürülmüştür. Sonsuzlukla oynadığı oyun –biz bu cazibeli oyuna güzellik diyoruz– "gerçekliği tahrip eden gülüş"e dönüşür, insanın yaratma oyununun değil salt, Yaratma'nın bizatihi kendisinin yok edilebileceği yolundaki o korkunç sezgiden kaynaklanan gülüşe... Bu gülüşle birlikte şair "güruh örüntülerine", sinik/itibarsız kabalık düzeyine iner; o bu noktaya Brundisium'un yoksul mahallelerinden geçerek sürüklenmiştir. Güruh ve sanatçı kendine tapınmaktan hiç bıkmaz, sadece kendini düşünür ve gerçek topluluktan, yardımseverliğe dayanan topluluktan dışlanmıştır. "Yalnızlıktan esrimiş olan", ki bundan da eşit derecede "kanla esrime, ölümle esrime, ve... güzellikle esrime" doğar, güruh ve sanatçı aynı ölçüde ihanete eğilimlidirler, aynı ölçüde hakikat kaygısı falan taşımazlar ve dolayısıyla hiçbir şekilde güvenilmezler ve gerçekliği güzellik ya da sirk oyunları aracılığıyla unutma ihtiyacı içerisindedirler; her ikisi de "boş biçimlerden ve boş sözcüklerden" esrimiş haldedirler.

"Artık değil" ve "henüz değil" arasındaki uçurum güzelliğin gökkuşağıyla kapatılamayacağı için şair "en kötü biçimiyle vulgarizme, yani edebiliğe düşmeye" mahkûmdur. Bu içgörüden

hikâyenin merkezi kurgusu haline gelen karar doğar, bu karar *Aeneid*'i yakmak, böylece bu eserin "gerçekliğin ateşi tarafından tüketilmesini" sağlamaktır. Bu feda edimi, "güzelliğin boş alanı"ndan, ölüm ânında, o son anda bile, şairin hâlâ gerçekliğin ve insani dostluğun vadedilen ülkesi olarak algılayabildiği yere açılan biricik kapıdan biricik kaçış olarak gözükür aniden.

İşte bu anda dostlar sahneye girer, ölen adamın açıkçası yüksek ateşten kaynaklanan kuruntularını önlemeye çalışırlar. Ardından Vergilius ile Oktavia arasında uzun bir diyalog gerçekleşir –kurmaca yapıtlar arasında bugüne dek görülen en hakikatli ve en etkileyici parçalardan biridir bu. Diyalog bu fedakârlıktan vazgeçilmesiyle son bulur. Söz konusu fedakârlık, sonuçta, ruhun selameti için, sembol hatırına yapılacaktı –bu arada plandan vazgeçilmesi ve armağan taslak metin emperyal dosttan son bir mutlu gülümseyişin elde edilmesine yol açar.

Sonra ölüm gelir, kayık dört temel maddenin derinliklerine iner ve dostlar birbiri ardınca yavaş yavaş gözden yiterken insan o uzun özgürlük yolculuğundan huzur içinde döner ve söze dökülemeyen bir evreni sessizce beklemeye başlar. Ölümü ona mutlu bir ölüm gibi gözükmektedir: zira tarihin "artık değil" ile "henüz değil"i arasında, eski yasaların "artık değil"i ile yeni kurtarıcı kelâmın "henüz değil"i arasında, yaşam ile ölüm arasında yer alan o derin uçurumu kapatacak köprüyü bulmuştur. "Tam burada değil, fakat yine de avucumuzda: durum böyle görünüyordu ve böyle görünecekti."

Kitap çok güzel ve fazlasıyla karmaşık bir Almancayla yazılmış; çevirmenin başarısı ise her türlü övgünün ötesinde.

# VAROLUŞÇU FELSEFE NEDİR?*

Varoluşçu felsefenin geçmişi en azından yüz yıl öncesine dek uzanır. Schelling'in geç dönem eserleriyle ve Kierkegaard'la başlamıştır varoluşçuluk. Nietzsche'den itibaren de pek çok yeni doğrultuya girmiştir; bunların pek çoğu bugün bile irdelenmeden durmaktadır. Varoloşçuluk Bergson'un düşüncesinde ve yaşam felsefesi diye adlandırılan felsefede temel bir öğeydi; savaş sonrası Almanya'sında Scheler, Heidegger ve Jaspers'in eserlerinde, modern felsefenin asal ilgilerini dillendirmede daha önce hiç erişilmemiş bir açıklık kazandı.

"Varoluş" terimi, herhangi bir bireyin sahip olabileceği ve psikolojik incelemeye açık bütün niteliklerle yeteneklerden bağımsız olarak, insanın varolmasını (*Sein*) anlatır. Heidegger'in "yaşam felsefesi"ne ilişkin olarak söylediği isabetli sözler varoluşçu felsefeye de uygulanabilir. Bu isim, "botanik" sözcüğünün bitkilerin incelenmesi açısından ifade ettiği kadar gereksiz ve dolayısıyla anlamsız bir isimdir. Ne var ki "varoluş" sözcüğünün "Varlık" sözcüğünün yerini almış olması tesadüf değildir; bu

---

* Almanca olarak "Was ist Existenz Philosophy?" başlığıyla Arendt'in *Sechs Essays* kitabında (Heidelberg, 1948) yer alan bu denemenin İngilizce versiyonu *Partisan Review*'da (XVIII/I, 1946) "What Is Existenz Philosophy?" başlığıyla yayımlanmıştır. Burada verilen versiyon Robert ve Rita Kimber tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

terminolojik değişiklikte modern felsefenin temel problemlerinden biri yer almaktadır.

Hegel, kendisinden önce asla erişilemeyen bir kavrama gücüyle doğaya ve tarihe ilişkin bütün fenomenler için felsefi bir açıklama getirmiş ve bunları tuhaf bir biçimde birleşmiş bir bütünün içerisinde bir araya getirmiştir. Hegel'in felsefesi (kimse bu felsefenin gerçekliğin evi mi yoksa zindanı mı olduğundan asla emin olamamaktadır) "ancak alacakaranlıkta uçan Minerva'nın Baykuşu"ydu tam anlamıyla. Çünkü Hegel'in ölümünün hemen ardından onun sisteminin bütün Batı felsefesinin son sözünü temsil ettiği belirtik hale geldi, en azından –Parmenides'ten beri– farklı yönlere sapmasına ve görünürdeki iç çelişkilerine rağmen, düşünce ile Varlığın birliğini tartışma konusu yapmaya hiç cüret etmemiş olması ölçüsünde: *to gar auto esti noein te kai einai.* Hegel'den sonra gelenler ya onun ayak izlerini takip ettiler ya da ona başkaldırdılar; onların başkaldırdığı ve ümitlerini kestiği şey felsefenin bizatihi kendisiydi, düşünce ile Varlığın koyutlanmış özdeşliğiydi.

Bu epigonal karakter modern felsefe okulları diye adlandırılan bütün okulların paylaştığı bir şeydir. Bunların hepsi de düşünce ile Varlığın birliğini yeniden kurmaya kalkışırlar, bu harmoniye ister maddenin önceliğini (materyalizm) ya da zihnin önceliğini (idealizm) ilan ederek ulaşsınlar, isterse Spinoza'nın damgasını taşıyan bir bütünlüğü yaratmak için değişik perspektiflerle oynasınlar.

### *Yeniden İnşaya Yönelik Fenomenolojik Girişim*

Pragmatizm ile fenomenoloji son yüz yılın en son ve en ilginç epigonal felsefe okullarıdır. Fenomenoloji çağdaş felsefede özellikle etkili olmuştur, bu olgu ne bir tesadüftür ne de salt bu okulun metodolojisinden kaynaklanmaktadır. Husserl'in Varlık ile düşünce arasındaki, insana dünyadaki evini her zaman garanti eden o eski bağı yeniden kurmayı amaçlayan girişimi, bilincin

maksatlı yapısını koyutlayan bir dolambaçlı yolu kullanmıştır. Çünkü her bilinçli edim doğası gereği bir nesneye sahiptir; ben en azından bir şeyden, bilincimin nesnelerine "sahip olduğum"dan emin olabilirim. Böylelikle Varlık sorunu, gerçeklik sorununun sözü bile edilmeksizin, "paranteze" alınabilir. Bilinçli bir varlık olarak ben bütün varlıkları algılayabilirim, ve bilinç olarak ben, kendi insan tarzımda, dünya Varlığıyım. (Gözle görülen ağacın, benim bilincimin nesnesi olarak, "gerçek" ağaç olması gerekmez; o, her halükârda benim bilincimin gerçek nesnesidir.)

Dünyanın modern anlamda rahatsız edici niteliği, tekil şeylerin kendi işlevsel bağlamlarından koparılmış olduğu yolundaki algıdan köklenmiştir hep. Modern resmin büyük bölümü ile modern edebiyat bunun yalanlanamaz kanıtını sunmaktadır. Kişi bu rahatsızlık duygusunu sosyolojik ya da psikolojik yönden nasıl yorumlarsa yorumlasın, onun felsefi temeli şudur: Benim de dahil olduğum dünyanın işlevsel bağlamı, sözgelimi masa ya da sandalyelerin orada olduğunu her zaman açıklayabilmekte ve temellendirebilmektedir. Fakat *bu* masanın niçin masa *olduğunu* anlamamı asla sağlayamamaktadır. İşte *bu* masanın varlığıdır ki, genel olarak masalardan ayrı olarak, bende felsefi bir şok duygusu uyandırmaktadır.

Fenomenoloji salt teorik olmaktan daha fazlasını ifade eden bu problemi çözmüş gibidir. Bilinci fenomenolojik açıdan betimlerken, kendi işlevsel bağlamlarından koparılmış olan bu yalıtık şeyleri, bilincin rastgele edimlerinin yakaladığı nesneler olarak tanımlamıştır; "bilinç akışı" sayesinde de onları beşeri yaşama yeniden entegre etmiştir. Gerçekten de Husserl, bilinç üzerinden girilen bu dolambaçlı yol sayesinde ve bilince değgin bütün olgusal materyalin (*a mathesis universalis*) kapsamlı bir şekilde bir araya getirilmesi sayesinde, bugün darmadağın olmuş bu dünyayı yeniden kurmaya muktedir olacağını bile iddia etmiştir. Dünyanın bilinç yoluyla bu şekilde yeniden kuruluşu ikinci bir yaratım demeye gelir, şu bakımdan ki bu yeniden·kuruluş yüzünden

dünya kendi olumsal niteliğini kaybeder, buysa onun gerçekliğe ilişkin niteliğidir ve bu artık insana verili bir dünya olarak değil, fakat onun kendisi tarafından yaratılmış bir dünya olarak gözükür.

Fenomenolojinin bu temel özelliği hümanizmin yeni bir düşünsel temelini sağlama yönünde en özgün ve en modern girişimi kapsar. Fenomenolojiye yol açan ve yaşam duygusuyla en yakından bağlantılı olan şey Hofmannsthal'ın Stefan George'a yazdığı ünlü veda mektubudur; bu mektupta Hofmannsthal "küçük şeyler"in tarafını tutup büyük sözlere karşı çıkar, çünkü gerçekliğin gizi bu küçük şeylerde saklıdır. Husserl ve Hofmannsthal, klasizm yabancı diye algılanan bir dünyadan (klasik vizyonun eksiksiz bir taklidi, yani insanın dünyada kendini evinde hissetmesi yoluyla) yeni bir yurt kotarma girişimiyse şayet, birer klasisttirler. Husserl'in "şeylerin kendisine doğru" ibaresi Hofmannsthal'ın "küçük şeyler"inden daha az büyülü bir formül değildir. Büyü yoluyla hâlâ bir şeyler yapmayı becerebiliyorsak eğer –biricik faydası her türlü büyünün bunda başarısız olması olan bir çağda– gerçekte en küçük ve görünürde en mütevazı şeylerle (gösterişsiz "küçük şeyler"le, gösterişsiz sözlerle) işe başlamak zorunda kalırız.

Husserl'in bilince dair analizlerini (Jaspers bunları felsefeyle ilgisiz analizler olarak görmüştür, çünkü Jaspers ne büyüye ne de klasizme saygı duyuyordu) gençlik dönemlerinde hem Heidegger hem de Scheler için bu denli etkili kılan şey, Husserl varoluşçu felsefeye kendi somut içeriğini kazandırmada çok az katkıda bulunacak olsa da, bu apaçık gösterişsizlikti elbette. Husserl'in etkisinin sırf metodolojik bir önem taşıdığı yolundaki o çokça yayın inanış, Husserl'in modern felsefeyi (Husserl gerçekte bu felsefeye ait değildi) tarihselliğin bağlarından kurtarması anlamında doğrudur. Hegel'den hemen sonra ve tarihe duyulan yoğun bir ilginin etkisi altında felsefe, bir tür içkin yasanın tarihte tezahür etmesi olasılığı üzerine gerçekleştirilen spekülasyon derekesine

inme tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Bu spekülasyonun tonunun iyimser ya da kötümser olması, gelişmeyi kaçınılmaz, gerilemeyi ise önceden belirlenmiş bir şey olarak görmeye çalışması burada konu dışında kalmaktadır. Buradaki anahtar husus her iki durumda da, Herder'in belirttiği gibi, insanın, düpedüz, "ancak tarihin çarkı üzerinde yavaş yavaş ilerleyen bir karınca"ya benzemesiydi. Hussserl bu tür boş spekülasyondan kopuk "şeylerin kendisine" odaklandığı ve bir olayın fenomenal açıdan doğrulanabilir içeriğini onun doğuşundan ayırmakta ısrar ettiği için bu, insanın, yakalandığı tarihsel ya da doğal ya da biyolojik ya da psikolojik akışın değil de, bizatihi kendisinin bir kez daha felsefenin ana ilgi odağı olması anlamında, özgürleştirici bir etki yarattı.

Felsefenin bu özgürleşmesinin büyük yankıları oldu, fakat herhangi bir tarih duygusundan yoksun olan Husserl kendi negatif başarısının içerimlerini gerçekte asla kavrayamadı. Bu başarı Husserl'in pozitif felsefesinden çok daha önemli hale geldi (bu pozitif felsefede Husserl, bütün modern felsefenin hiçbir şekilde kendini rahat hissedemediği bir konuda, yani insanın kendisinin yaratmadığı ve onun doğasına yabancı olan bir Varlığı doğrulamaya zorlanması hususunda bizi rahatlatmaya çalışır). Husserl, bu yabancı Varlığı bilince dönüştürmek suretiyle, tıpkı Hofmannsthal'ın küçük şeylerin büyüsüyle yaptığı gibi, dünyaya yeniden bir insan yüzü kazandırmaya çalışır. Fakat bu modern hümanizmi, tevazuya yönelik bu iyi niyet ifadesini bekleyen akıbet, aynı şekilde, onun altında yatan –Hofmannsthal'da olduğu gibi gizlice ya da Husserl'de olduğu gibi açıkça ve naifçe– ama sonuçta olmayı ümit ettiği ve insanın hiç de göze çarpmayan bir tarzda olamayacağı (dünyanın ve kendisinin yaratıcısı olmak) modern hubristir.

Türevsel olmayan modern felsefe, Husserl'in kibirli tevazusunun aksine, çok sayıda farklı yoldan, kendisini insanın dünyanın yaratıcısı olmadığı gerçeğiyle uzlaştırmaya çalışır. Öte yan-

dan, hep de en iyi yerde, Schelling'in (kendi düşünüşüne özgü bir yanlış anlamayla) Tanrı'yı koyduğu yere, "Varlığın Tanrısı" olma rolüne, insanı koymaya çalışır.

### *Kant'ın Eski Dünyayı Yıkması ve Schelling'in Yeni Bir Dünya Çağrısı*

Bildiğim kadarıyla, "varoluş" sözcüğü modern anlamıyla ilk kez Schelling'in geç dönem eserlerinde gözükür. Schelling kendi "pozitif felsefesini" "negatif felsefeyi", yani saf düşünce felsefesini dengeleyen karşı bir kuvvet olarak ortaya attığında neye başkaldırdığını biliyordu tam da. Onun pozitif felsefesi çıkış noktası olarak kendisine "varoluş"u alır, "[bu felsefe] başlangıçta varoluşa ancak saf Nasıllık biçiminde sahiptir." Schelling "bu yön değişikliğinin sinyalini veren kişinin Ben" olduğunu biliyordu, çünkü saf düşünce felsefesi "olayların rastgeleliğini ve şeylerin gerçekliğini açıklamakta" başarısız kalarak "Ben'i tam bir ümitsizliğe" sevketmişti. Bu ümitsizlik bütün modern irrasyonalizmin, zihin ve akla duyulan bütün modern düşmanlığın altında yatan şeydir.

Modern felsefe Neliğin Nasıllığı asla açıklayamayacağının farkına varılmasıyla başlar; içkin bir boş gerçekliğin aşırı derecede güçlendirilmesiyle ve şoke edici bir biçimde algılanmasıyla başlar. Bütün nitelikler gerçeklikten ne denli arınık gözükürse, ilgi konusu olmaya devam eden [onunla ilgili] biricik şey de o denli çabuk ve çıplak bir surette gözükür. Bu nedenden dolayıdır ki ta başlangıcından itibaren bu felsefe, içerisinde gerçekliğin doğrudan doğruya insanı belirsiz, kavranılamaz ve öngörülemez olarak nitelediği form olarak şansı öne çıkarmıştır. Gene bu nedenden dolayıdır ki Jaspers ölümü, suçu, yazgıyı ve şansı, bizi felsefe yapmaya iten felsefi "sınır durumları" olarak belirler; zira biz tüm bu deneyimlerde gerçeklikten kaçamayacağımızı ya da onun gizlerini düşünce yoluyla çözemeyeceğimizi görürüz. Bu durumlarda insan spesifik herhangi bir şeye ve hatta kendi genel

sınırlılıklarına değil, düpedüz ne ise ona bağımlı olduğunun farkına varır.

Dolayısıyla *essentia* [öz] *existentia* [varoluş] ile daha fazla ilgisi yok gibi gözüktüğü için modern felsefe şeylerin Neliğini araştıran bilimlerden uzaklaşır. Kierkegaard'ın perspektifinden bakıldıkta, bilimin nesnel hakikati konu dışıdır çünkü varoluş sorunuyla ilişkili değildir. "Varolanın" hakikati olan öznel hakikatse bir paradokstur çünkü asla nesnel olamayan, evrensel olarak asla geçerli olamayan bir hakikattir bu. Varlık ve düşünme artık aynı değilse eğer, düşünme şeylerin doğasının kendi gerçeklikleriyle hiçbir ilgisinin olmamasından dolayı benim şeylerin asıl gerçekliğini nüfuz etmemi sağlayamıyorsa artık, bilim istediği her şey olabilir; insana artık hiçbir hakikat, insanla ilgili hiçbir hakikat ifşa etmez. Bilimden bu yüz çeviriş, esas olarak Kierkegaard'ın örneğinden ötürü, Hıristiyanlıktan türeyen bir tutum olarak çoğun yanlış anlaşılmıştır. Fakat bu felsefeye göre önemli olan nokta, daha hakiki ve iyi bir dünya açısından, bu dünyanın ruhun selametine halel getiren şeyleriyle (*curiositas* ya da *dispersio* gibi) zihni meşgul etmek değildir. Bu felsefenin istediği şey açık ve net olarak bu dünyadır, ne var ki bu dünyanın biricik büyük kusuru kendi gerçekliğini yitirmiş olmasıdır.

Düşünce ile Varlığın birliği *essentia* ile *existentia*'nın önceden saptanan örtüşmesini varsaymıştır; yani, düşünülebilen her şey aynı zamanda vardı, varolan her şey de –bilinebilir olduğu için– aynı zamanda rasyonel olmak zorundaydı. Modern felsefenin gizli de olsa gerçek kurucusu olan ve bugüne dek bu felsefenin gizli kralı olarak kalan Kant bu birliği parçaladı. Kant, insanı, Varlıktaki o eski güvenliğinden yoksun bıraktı, bunu da aklın yapısına içkin çatışkıyı açığa çıkartarak gerçekleştirdi; sentetik önermelere değgin analizi sayesinde gerçeklik hakkında bildirimde bulunan herhangi bir önermede herhangi bir verili şeye ilişkin kavramın (*essentia*) ötesine uzandığımızı kanıtladı. Hıristiyanlık bile bu güvenliğe zarar vermemiş, onu sadece "ilahi bir se-

lamet planı" olarak yeniden yorumlamıştır. Fakat bugün dünyevi Hıristiyanlığın ne anlama geldiğinden emin olunamaz, eski kozmosun ezel-ebed Varlığından emin olunamaz ve hatta hakikatin *aequatio intellectus et rei* olarak geleneksel tanımı artık savunulamaz.

Kant'ın Batı'nın Varlık kavramını devrimci bir dönüşüme uğratmasından çok önce Descartes gerçeklik problemini oldukça modern bir tarzda ortaya koydu, salt bu soruyu bütünüyle geleneksel bir şekilde cevaplamak için. Böyle bir Varlığın *cogito ergo sum*'ın cevabı kadar modern olup olmadığı anlamsız bir sorudur, çünkü Nietzsche'nin de belirttiği gibi, bu cevap *ego cogitans*'ın varlığını hiçbir şekilde tanıtlamaz, olsa olsa *cogitare*'ın varlığını tanıtlar. Bir başka deyişle, "düşünüyorum"dan gerçek anlamda hiçbir yaşamsallık çıkaramam, sadece düşüncenin bir yaratımı olan bir Ben'i çıkartabilirim. Kant'tan bu yana bildiğimiz önemli şey budur.

Kant'ın düşünce ile Varlığın eski birliğini yıkmasından, bizim sekülarizasyon tarihinde genel olarak gerçekleştirdiğimizden daha fazla şey türer. Kant'ın Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtını çürütmesi, Tanrı'ya olan rasyonel inancı, akla yatkın her şeyin varolmak zorunda olduğu yolundaki önermeye dayanan ve Hıristiyanlıktan daha eski olmakla kalmayıp Rönesans'tan beri Avrupalının zihnine belki de çok daha sağlam bir biçimde kök salan inancı yok etti. Tanrı'nın dünyadan bu şekilde yok olmasının, yani Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak kanıtlayamayacağımızın bilgisinin Hıristiyanlık açısından olduğu kadar eski felsefenin kavramları açısından da ciddi içerimleri oldu. Tanrısız bir dünyada insan, kendi "terk edilmişliği" ya da kendi "bireysel otonomisi" içerisinde yorumlamaya açık bir varlıktır. Sadece Nietzsche için değil her modern filozof için de bu yorumlama kendi felsefelerinin mihenk taşı haline gelir.

Hegel eski filozofların sonuncusu olarak görülebilir çünkü bu sorundan başarıyla kaçınan son filozoftu o. Modern felsefe Schel-

ling'le birlikte başlar çünkü Schelling "her şeye kadir bir Tanrı, Varlığın efendisi olan bir Tanrı isteyen" bireyle ilgilendiğini açıkça belirtir; buradaki "birey" sözcüğüyle Schelling "evrensel olandan azade bireyi", yani gerçek insanı kastetmektedir, zira "mutluluğu arzulayan, insandaki evrensel olan değil fakat bireysel olan şeydir." Bireyin mutluluk talebinin bu şekilde açıkça dillendirilmesi (Kant'ın mutluluğa duyulan arzuyu küçük görmesinden sonra kişinin mutluluğa bağlılığını yeniden ilan etmesi basit bir mesele olmaktan çıkmıştır) Tanrı güvencesine geri dönmeyi ümitsizce arzulamaktan daha fazlasını içermektedir. Kant'ın klasik Varlık kavramını yok ettiğinde anlamadığı şey salt bireye ilişkin gerçekliği değil, fakat aynı zamanda her şeye ilişkin gerçekliği de tartışılır hale getirmiş olmasıdır. Gerçekten de Kant, Schelling'in açıkça belirttiği şeyi ("Evrensel olan hiçbir şey yoktur, sadece bireysel olan vardır ve *evrensel varlık* da [*Wesen*] *mutlak bireysel* [*Einzelwesen*] olduğu takdirde ancak varolur) örtük olarak ifade etmişti.

Doğrudan Kant'tan çıkan bu görüşle birlikte insan mutlak olandan, rasyonel açıdan erişilebilir fikirler aleminden ve evrensel değerlerden koptu ve tutunacağı hiçbir şeyin kalmadığı –o, ne Varlığı anlamak için açıkça yetersiz olan kendi aklına ne kendi aklının ideallerine (bunların varlığı kanıtlanamaz) ne de sadece insanın kendisi biçiminde varolan evrensel olana tutunacaktır– bir dünyanın ortasında bir başına bırakıldı.

Bu andan başlayarak "varolmak" sözcüğü, sadece düşünülen, sadece tefekkür edilen şeyin zıttı olarak, sırf soyut olanın karşıtı olan somut şey olarak, sırf evrensel olanın karşıtı olan bireysel olan olarak kullanılageldi. Bunun sonucunda da, Platon'dan bu yana münhasıran kavramlarla düşünmüş olan felsefe artık kavramlara olan inancını kaybetti; ve o günden sonra filozoflar felsefeye müptela oldukları için duydukları vicdan azabını hiçbir zaman üzerlerinden atamadılar.

Kant'ın eski Varlık kavramını yıkmasının amacı insanın özerkliğini, filozofun insan haysiyeti dediği şeyi tesis etmekti. İnsanda içkin yasaların bağlamı içerisinde onu bütünüyle anlamaya ve diğerleri arasında insanın biricik tek şey olduğu evrensel Varlık bağlamından ayırmaya (insanın *res extensa*'ya karşıt bir *res cogitans* olmasına rağmen) kalkışan ilk filozoftur. Bu, Lessing'in insanın düşünsel gelecek çağı diye gördüğü şeyin felsefi dillendirilişini temsil etmektedir; bu felsefi deklarasyonun Fransız Devrimi'yle çakışması tesadüf değildir. Kant gerçek anlamda Fransız Devrimi'nin filozofudur. Hiçbir şeyin o yeni devrimci kavram *citoyen* kadar çabucak gözden yitmemiş olması on dokuzuncu yüzyılın tarihsel gelişimi açısından nasıl kati bir önem arz ettiyse, hiçbir şeyin daha yeni belirmeye başlamış bu yeni insan kavramından daha çabuk gözden yitmemesi de aynı şekilde Kant sonrası felsefenin gelişimi açısından kati önem arz etmiştir.

Kant'ın eski Varlık kavramını yok etmesi ancak yarı yola kadar ilerledi. Kant Varlık ile düşüncenin o eski özdeşliğini ve onunla birlikte insan ile dünya arasında önceden kurulmuş uyum fikrini ortadan kaldırdı. Yok etmediği, onun yerine örtük bir şekilde elde tuttuğu şey, aynı şekilde, eski ve uyum fikriyle yakından bağlantılı olan bir başka kavramdı. Bu, verili bir şey olarak Varlık kavramıydı (insan her zaman Varlığın yasalarına tabiydi). İnsan, ancak ve ancak, Varlıkta kendini güvende hissettiği, kendini dünyaya ait hissettiği ve Varlığı ve dünyanın gidişatını en azından kavrayabileceğinden emin olduğu takdirde, bu fikirle yaşamaya katlanabilir. Eski dünyanın ve gerçekte tüm bir Batı dünyasının yazgı kavramı on dokuzuncu yüzyıla dek (yani roman türünün doğuşuna dek) bu hissiyata dayanmıştır. İnsanın bu gururu olmasaydı ne trajedi ne de Batı felsefesi mümkün olurdu. Hıristiyanlık da insanın Tanrı'nın selamet planına yönelik bir içgörü geliştirdiğini inkâr etmiyordu; insanın bu içgörüyü akıl açısından sahip olduğu tanrısal kapasiteye mi yoksa Tanrı'nın vahyine mi borçlu olduğu pek de önemli değildi. Her iki

durumda da insan kozmosun ve dünyanın gidişatının gizlerine vakıf kaldı.

Kant'ın klasik Varlık kavramını yıkmasına ilişkin olarak söylenebilecek şeyler insanın özgürlüğü kavramı için de fazlasıyla geçerlidir; Kant'ın bu yeni kavramında insanın özgürlükten yoksun olduğu yolundaki modernist görüş önceden haberlenmektedir. Kant'a göre insan kendi eylemlerini belirleme imkânına (kendi iyi niyetinin özgürlüğünde üslenmiş bir imkân) sahiptir; ne ki bu eylemler doğanın nedensellik yasasına, esas itibariyle insana yabancı olan bir alana tabidir. Beşeri bir edim öznel alanı, insanın özgürlük alanını terk ettikten sonra nedensellik alanı olan nesnel alana girer ve özgürlük öğesini yitirir. Kendi içinde özgür olan insan, yine de, ona yabancı olan doğal bir dünyanın, ona karşı çıkan ve onun özgürlüğünü yok eden bir yazgının işleyişinin insafına terk edilmiştir. Bu özgürlüksüz özgürlük, bir kez daha, insanın çatışkısal yapısını (dünyada konumlandığı haliyle) temsil eder. Kant, insanı insanın efendisi ve ölçüsü yaptığında, onu aynı zamanda Varlığın kölesi de yaptı. Schelling'den beri bütün modern filozoflar bu alçalmayı protesto etmişlerdir; modern felsefe de bugüne değin Kant'ın bu paradoksal mirasıyla uğraşıp durmuştur: insan nasıl reşit oluyor ve özerkliği ilan ediliyorsa, aynı şekilde bütünüyle alçaltılıyordur da. İnsan hiçbir zaman bu kadar yükseğe çıkmamış, ama aynı zamanda hiçbir zaman bu kadar alçağa düşmemiştir.

Kant'tan beri her felsefe, bir yandan bir karşı koyuş öğesini, bir yandan da ya açık ya da gizli bir yazgı kavramını içerisinde barındırdı. Marx dünyayı artık yorumlamak değil değiştirmek istediğini deklare ettiğinde, deyim uygunsa, yeni bir kavramın, Varlık ve dünya kavramının eşiğinde duruyordu; bu meyanda Varlık ve dünya artık verili şeyler değil, fakat insanın olası ürünleriydi. Fakat Marx bile, özgürlüğün ancak zorunluluğun kavranmasıyla gerçekleştiğini söylediğinde, eski güvenli pozisyona çabucak bir dönüş yapmış ve böylelikle insana, dünyayla olan tu-

tamağını yitirirken gururunu da yitirmiş olan insana, artık onun hemen hemen hiç işine yaramayacak olan bir haysiyet ölçüsünü geri vermiştir. İnsanlık durumunun insanın dünyadaki köksüzlüğüne kök salmasının saçmalığına rağmen Nietzsche'nin *amor fati*'sinin, Heidegger'in ölüme-yönelik-olma kipinin, Camus'nün yaşamı onun kendi koşullarıyla karşılama yönündeki meydan okuyucu girişiminin hepsi, o eski güvenceye çekilmek suretiyle kişinin kendi kendisini kurtarmaya yönelik girişimlerdir. Nietzsche'den beri kahramanca hareketin felsefenin karakteristik tavrı olması tesadüf değildir, zira bu gerçekten de Kant'ın bize bıraktığı dünyada yaşamak için büyük bir kahramanlıkta bulunmayı gerektirir. Kendi modernist kahramanca tavırlarıyla modern filozoflar Kant'ın düşünüşünü mantıksal sonuçlarına götürebildiklerini, fakat Kant'ın bir adım ötesine geçemediklerini açıkça göstermektedirler. Gerçekten de kendi mantıksal tutarlılıkları ve ümitsizlikleri içerisinde bu filozoflar Kant'ın çoğunlukla birkaç adım gerisinde kaldılar; zira bu filozofların hepsi, Jaspers hariç, belli bir noktada Kant'ın o temel beşeri özgürlük ve haysiyet kavramından vazgeçtiler.

Schelling "Varlığın gerçek efendisi"ne olan talebini dillendirdiğinde, dünyanın gidişatını belirlemede aktif bir role sahip olmak istiyordu bir kez daha (Kant'tan bu yana özgür insanın dışlandığı bir roldür bu). Schelling felsefi bir tanrıya sığınır yeniden, çünkü Kant'la birlikte "insanın düşüşü (*Abfall*) olgusu"nu kabul etse de Kant'ın bu olguyla barış yapmasına imkân veren o olağandışı ölçülülüğü paylaşmaz. Çünkü Kant'ın bizim çok dayatmacı bulduğumuz ölçülülüğü, nihayetinde, felsefeyi esas olarak tefekkürle özdeş gören bir geleneğe (Kant'ın kendisinin, biraz da bilmeyerek, yıkılmasına yardım ettiği bir gelenektir bu) sıkı sıkıya kök salmasından türer. Schelling'in "pozitif felsefesi" Tanrı'ya sığınır, Tanrı "düşüş olgusuna karşı harekete geçebilsin" diye, yani insana, özgürlüğünü bulduğu anda yitirmiş olduğu gerçekliği ihya etmesine yardımcı olabilsin diye.

Varoluşçu felsefe tartışmalarında Schelling'in çoğunlukla ihmal edilmesinin nedeni şudur: hiçbir filozof öznel özgürlük ile nesnel özgürlüksüzlük tarafından ortaya konan Kantçı çıkmazlıklarla (*aporias*) ilgili olarak Schelling'in getirdiği çözümü benimsememiştir. Sonraki filozoflar (Nietzsche hariç) "pozitif bir felsefeye" müracaat etmek yerine, insanı yeniden bu dünyaya, onu kendi haysiyetinden yoksun bırakan bu dünyaya bir şekilde uydurmak için insanlık durumunu yeniden yorumlamayı denemişlerdir. İnsanın yıkımı salt yazgı tarafından belirlenmiyordu, fakat insanın kendi Varlığının bir parçasıydı bu. Onun düşüşü bütünüyle nedensellik yasasının güdümünde olan düşman bir doğal dünyanın hatası değildi, fakat insanın kendi doğasında zaten öngörülen bir şeydi. Bu nedenledir ki bu filozoflar Kant'ın bütün politik etkinliğin düzenleyici ilkesi olarak insanlığa ilişkin fikirlerinin yanı sıra onun insanın özgürlüğü ve haysiyetine ilişkin kavramlardan da vazgeçtiler, bu da Kierkegaard'dan beri neredeyse en yüzeysel felsefeyi karakterize eden o belirtik melankoliye yol açtı. Nedenselliğin yönettiği yabancı bir dünyanın eline düşmeye kıyasla, insanlık durumuna içkin bir yasa olarak "düşüş"e tabi olmak hâlâ daha kabul edilebilir bir şey olarak gözüküyordu.

### *Ben'in Doğuşu: Kierkegaard*

Modern varoluşçu felsefe Kierkegaard'la başlar. Onun etkisi altında kalmamış tek bir varoluşçu filozof bile yoktur. Bildiğimiz üzere, Hegel eleştirisi Kierkegaard'ın çıkış noktasıydı (buna Schelling'in bilinçli olarak göz ardı edilmesini de ekleyebiliriz; Kierkegaard onun geç dönem felsefesine aşinaydı). Kierkegaard, Hegel'in "bütün"ü kavradığı ve açıkladığı düşünülen sisteminin karşısına "birey"i, tekil insanı koydu; bu bireyin dünya ruhu tarafından kontrol edilen bir totalitede ne yeri ne de anlamı vardır). Bir başka deyişle, Kierkegaard'ın çıkış noktası, aksi durumda bütünsel olarak açıklanan bir dünyada bireyin yitimi duygusudur. Birey bu açıklanan dünyayla sürekli olarak bir çelişme içerisin-

dedir çünkü onun "varoluşu", yani onun bütünüyle rastlantısal varlığı (ben benim, başka biri değilim, kendim olmamaktan çok kendimim) ne akılla önceden görülebilir ne de akıl sayesinde ona salt düşünülebilir bir şey biçiminde çözüm getirilebilir.

Fakat şu anda yaşıyor olduğum ve rasyonel olarak kavrayamadığım bu varoluş, onun yadsınamaz tanıtlamasına sahip olmam anlamında kendisinden gerçekten de emin olabileceğim biricik şeydir. Dolayısıyla insanın ödevi "öznel olmak"tır, dünyadaki yaşamının paradoksal içerimlerinin sürekli farkında olan bilinçli bir varlık olmaktır. Felsefenin bütün temel soruları – sözgelimi ruhun ölümsüzlüğüyle, insanın özgürlüğüyle, dünyanın birliğiyle ilgili sorular–, yani çatışkısal yapılarını Kant'ın saf aklın çatışkıları içerisinde tanıtladığı bütün sorular, ancak "öznel hakikatler" olarak kavranabilir, nesnel hakikatler olarak bilinemez. Sokrates "varolan" filozofu "Eğer ölümsüzlük varsa, o [filozof] bir kuşkucu muydu?" sorusuyla örnekler. Kierkegaard muhteşem yorumlar içeren bir eserin en muhteşem yorumlarından birinde bu soruya cevap verir: "Asla. Filozof bu 'eğer' üzerine bütün hayatını riske eder, ölümü karşılayacak cesarete sahiptir o. (...) Sokratik bilgisizlik... sonsuz hakikatin varolan bireyle ilintili olduğu ve dolayısıyla bu hakikatin filozof varolduğu sürece onun açısından bir paradoks teşkil ettiği ilkesinin bir ifadesiydi."[1]

Böylelikle evrensel olan –felsefenin çok uzun süre kendi saf biliş modunda uğraşmış olduğu şeydir bu– insanla gerçek bir ilişki içerisine sokuldu. Bu ilişki, insanın hep bir birey olarak kalması ölçüsünde, paradoksal bir ilişki olmak zorundadır. Birey, paradoks yoluyla, evrensel olanı pekâlâ kavrayabilir, onu kendi varoluşunun özü haline getirebilir ve böylelikle Kierkegaard kendisinin de sürdüğü paradoksal bir yaşam sürebilir. Evrensel olan gerçek olmak ve böylelikle insan için anlamlı olmak durumundaysa, insan kendi paradoksal yaşamı içerisinde şu çelişkiyi idrak etmeyi denemek zorundadır: "Evrensel olan bireysel olan biçimini alır." Kierkegaard daha sonra böylesi bir yaşamı "istis-

na" kategorisine referansla yorumlar; genel, ortalama, günlük yaşamdan hariç tutulan bir yaşamdır bu; dahası, insanın sırf kendi adına kabul etmeyi seçtiği bir istisnadır, çünkü Tanrı insanı dünyadaki beşeri yaşamın taşıdığı paradoksun gerçekte ne anlama geldiğinin bir örneği yapmak için onu bu şekilde davranmaya çağırmıştır. İstisna durumunda insan –birey olarak– *per se* varoluşun evrensel yapılarını anlar. Bütün varoluşçu felsefenin karakteristiği şudur: bu felsefe "varoluşsal" sözcüğünden, esas olarak, Kierkegaard'ın istisna kategorisinde örneklediği şeyi anlamaktadır. Varoluşsal davranışta anahtar husus yaşamın en evrensel öğelerinin (salt tefekkürün aksine) sürekli olarak idrakidir.

Öznel olma tutkusu Kierkegaard için, idrak edilen ölüm korkusuyla birlikte, işlemeye başlar. Ölüm benim kati surette yalnız olduğum bir olaydır, bireyin günlük yaşamdan koparılmasıdır. Ölüm hakkında düşünmek bir "edim" olur çünkü insan ölümde kendisini öznel kılar ve dünyadan ve diğer insanlarla birlikte yaşadığı günlük yaşamdan ayırır. Psikolojik açıdan bakıldıkta, bu içsel düşünüm tekniğinin altında yatan varsayım düpedüz şu fikirdir: Ben artık varolmadığımda benim ilgi duyduğum her şey de sona ermelidir. Pek çok düşünürün bu varsayımı, yakından incelemeksizin, masumane bir şekilde kabul etmiş olması modern felsefenin karakteristik özelliğidir. Bu öncüle modern zihinlerin içsel yaşamla uğraşması değil salt, aynı zamanda, gene Kierkegaard'la başlayan, ânı ciddiye alma kararlılığı da (çünkü varoluşu, yani gerçekliği garanti eden tek şey ândır) dayanır.

Ne ki yaşamla olan bu yeni ciddi angajman (burada ölüm bir çıkış noktası olarak kullanılmaktadır) bu tür yaşamın ya da insani varoluşun doğrulanmasını imlemez. Gerçekte, sadece Nietzsche ve onun adımlarını takip eden Jaspers böylesi bir doğrulamayı açıkça kendi felsefi düşüncelerinin temeli yapmışlardır; işte bu nedenledir ki onların felsefi mülahazaları felsefeye çıkan pozitif bir yol bulmuştur. Kierkegaard ve Kierkegaard'dan sonra da Heidegger ölümü hep insanın Varlığına yönelik tartışma götürmez

bir "itiraz" olarak, insanın "hiçliğinin" kanıtı olarak yorumlamışlardır. Ve bunda da Heidegger'in ölüme ve onunla bağlantılı olarak insan yaşamının karakteristiklerine ilişkin analizi, etkililik ve doğruluk bakımından Kierkegaard'ınkini pekâlâ geride bırakabilmektedir.

Kierkegaard'ın karakteristiği olan içsel etkinliğin, onun "öznel oluşunun", doğrudan felsefeden çıktığı açıktır. Bu, felsefeyle ancak felsefi nedenlerin filozofun felsefeye karşı isyanı açısından bulunması gerektiği anlamında ilgili olan bir şeydir. Marx, benzer fakat zıt uçta yer alan bir örnek sunar: Felsefi açıdan o da, benzer şekilde, insanın dünyayı değiştirebileceğini ve dolayısıyla onu yorumlamayı bırakması gerektiğini bildirmiştir. Her iki düşünür de doğrudan eyleme yönelmek istiyordu; tefekkürün öncelik hakkı konusunda kuşkulanmaya ve salt tefekküre dayanan bilişin olabilirliğinden ümitsizliğe kapılmaya başladıktan sonra felsefe için yeni bir temel bulmak ikisinin de aklına gelmedi. Sonuçta Kierkegaard içsel etkinliğin betimlenmesi bağlamında yüzünü psikolojiye çevirdi, Marx ise dışsal etkinliğin betimlenmesi bağlamında siyaset bilimine... Ne ki Marx'ın farkı, yeniden Hegelci felsefenin güvenliğine dönmesi ve onu kabul etmesinde yatmaktaydı; Marx, "kafası üzeri duran" bu felsefeyi düşündüğünden daha az değiştirmiştir. Felsefe açısından Hegel'in ruh ilkesinin Marx'ın madde ilkesiyle yer değiştirmesi insanın ve dünyanın birliğinin doktriner ve sırf hipotetik bir biçimde restorasyonu kadar önemli değildi, dolayısıyla da modern insana asla ikna edici gelmeyecekti.

Kierkegaard felsefenin sonraki gelişimi açısından Marx'tan çok daha önemli hale geldi, çünkü Kierkegaard kendi ümitsizlik felsefesine bağlı kaldı. Bütün felsefe o yeni somut içeriğini Kierkegard'dan alıp benimsedi. Bunlardan en önemlileri şöyle sıralanabilir: *Principium individuationis*'in garantörü olarak *ölüm*. Çünkü ölüm, evrensel olan şeylerin en evrenseli olsa da, kaçınılmaz olarak beni yalnız başıma bulur. Verili olan ve beni şaşkına çevi-

ren bir gerçekliğin garantörü olarak *rastlantı*; çünkü rastlantı hesaplanamaz, düşünceye indergenemez bir şeydir. Dünyadan dolayı değil fakat kendi doğasından dolayı hüsrana uğramaya mahkûm bütün bir beşeri etkinlik kategorisi olarak *suç*; bu kategoride ben, içerimlerini önceden göremediğim sorumlulukları her zaman üzerime alırım ve verdiğim kararlarla hep başka bir şeyi ihmal etmek durumunda kalırım. Suç, böylelikle, beni gerçek kılan, beni gerçekliğe bulaştıran kip haline gelir.

Jaspers'in *Psychologie der Weltanschauungen*'inde felsefenin bu yeni içeriği ilk kez büyük bir açıklıkla boy gösterir. Bu eserde Jaspers bunları "sınır durumları" olarak adlandırır; insanın varlığının çatışkısal doğası onu bu sınır durumları içerisine koyar, ayrıca bu sınır durumları insana felsefenin peşine düşme güdüsü sağlar. Erken dönem eserlerinde bile Jaspers, bu durumları temel alan bütünüyle yeni bir tür felsefe kurmayı dener ve bu içeriğe, Kierkegaard'dan alınan ve kendisinin kimi zaman mücadele, kimi zaman aşk diye adlandırdığı, fakat her halükârda daha sonraları kendi "iletişim" teorisinde felsefi söylemin yeni biçimi haline gelen bir diğer şey ekler. Jaspers'in tersine Heidegger, sistematik felsefeyi en geleneksel anlamda yeniden canlandırmak için bu öğeleri kullanmaya kalkışır.

### *Varlık ve Hiçlik Olarak Ben: Heidegger*

Heidegger'in Kant'a karşı ve Kant'a rağmen bir ontolojiyi yeniden kurma yönündeki girişimi geleneksel felsefi terminolojide kapsamlı değişikliklere yol açtı. Bu nedenle Heidegger, ilk bakışta, Jaspers'den çok daha devrimci gözükür; ve bu terminolojik dış görünüş onun felsefesinin doğru bir şekilde değerlendirilmesine büyük zarar vermiştir. Heidegger bir ontolojiyi yeniden kurmak istediğini açıkça söylediğinde demek istediği şey, klasik Varlık kavramının Kant'la başlayan yıkımını tersine çevirme niyetinde olduğudur. Bu niyeti ciddiye almamak için hiçbir sebep yoktur, geleneksel anlamda ontolojinin felsefeyi hedef alan başkaldırıdan

türeyen yeni içerik temelinde yeniden kurulamayacağı yönünde bir sonuca varılacak olsa bile.

Heidegger kendi ontolojisini gerçekte hiçbir zaman kuramadı, çünkü *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*)'ın ikinci cildi hiç yayınlanmadı. Heidegger Varlığın anlamı nedir sorusuna geçici ve tabiatıyla anlaşılmaz şu cevabı verir: Varlığın anlamı zamansallıktır. Bu, Varlığın anlamı hiçliktir düşüncesini imler –ve onun ölüm tarafından koşullandığı haliyle *Dasein* (yani, insanın orada olması) analizi bunu ayrıntılı olarak açıklar. Heidegger'in metafiziğe yeni bir temel kazandırma girişimi vaad edilen ikinci ciltle birlikte sona ermedi; bu ciltte Heidegger Varlığın anlamını açıklamak için insanın varlığının bir analizini kullanmayı amaçlıyordu. Bu yöndeki girişimi *Metafizik Nedir?* (*Was ist Metaphysik?*) başlıklı ince bir broşürle sona erdi; bu broşürde Heidegger akla yatkın bir tutarlılıkla ve kendisinin bütün o apaçık söz oyunlarına ve mugalatalarına rağmen şunu gösterir: Heideggerci anlamda Varlık Hiçliktir.

Modern felsefenin hiçlik düşüncesi karşısında büyülenmesi, bu felsefede zorunlu olarak nihilist bir yan olduğu anlamına gelmez. Hiçlik problemini saf tefekkür olarak felsefeye isyan eden bir felsefe bağlamında düşünecek olur ve bunu bizi "Varlığın efendisi" yapacak ve bizim eylem yolunda hemen ilerlememizi sağlayacak felsefi soruları ortaya koymamızı temin eden bir girişim olarak görürsek, Varlığın gerçekten de hiçlik olduğu yolundaki fikir paha biçilmez bir değer taşıyacaktır. Bu fikirden hareketle insan, kendisinin, Varlıkla, Yaratıcının dünyayı yaratmadan önceki duruşuna benzer (bildiğimiz üzere dünya *hiç*'ten yaratılmıştır) bir ilişki içerisinde olduğunu tahayyül edebilir. O halde, Varlığı hiçlik olarak nitelemek, Varlığın verili şey olarak tanımlanmasını ve beşeri eylemlerin sadece tanrınınkilere benzer değil fakat tanrısal eylemler olarak görülmesini bir kenara koyma girişimini beraberinde getirir. Heidegger kabul etmese de onun felsefesinde hiçliğin birdenbire aktif hale gelmesinin ve "hiçleşmeye" (*nichten*) başlamasının nedeni budur. Hiçbir şey varlığın

verili oluşunu yok etmeye ve Varlığın yerini gaspetmeye – "hiçleştirici biçimde" (*nichtend*)– kalkışmaz. Benim yaratmadığım Varlık, benim kendim olmadığım ve bilmediğim bir varlık meselesi ise, hiçlik de muhtemelen insanın gerçek özgürlük alanıdır. Ben dünyayı yaratan bir varlık olamadığım için, belki de benim rolüm dünyayı yıkan bir varlık olmaktır. (Camus ve Sartre bugün bu olasılıkları açık ve net biçimde ortaya koymaktadırlar.) Buysa, her halükârda, kökeni eski ontolojiye uzanan modern nihilizmin felsefi temelini oluşturmaktadır; bu nihilizmde, yeni soruları ve öğeleri eski ontolojik çerçeveye uydurma girişimi sıkıntı yaratmıştır.

Fakat Heidegger'in deneyinin nasıl gerçekleştiğinden bağımsız olarak bu deneyin büyük başarısı Kant'ın ortaya attığı ve ondan sonra da kimsenin daha ileri bir noktaya taşımadığı soruları yeniden ele almasıydı. Heidegger, Varlık ile düşüncenin, *essentia* ile *existentia*'nın, varolanlar ile varolanlara ilişkin olarak neyin akılla kavranabileceğinin o önceden kurulu uyumunun yıkıntıları içerisinde, öz ile varoluşun özdeş olduğu bir varlık bulduğunu savlar, bu varlık da insandır. İnsanın özü onun varoluşudur. "İnsanın tözü ruh değil... varoluştur." İnsanın tözü yoktur; o gerçekte ne ise odur. İnsanın neliğini bir şeyin neliğini araştırabileceğimiz gibi araştıramayız. Biz ancak insanın kim olduğunu araştırabiliriz.

Varoluş ile özün özdeşliği olarak insan, genel olarak Varlık sorusuna yeni bir cevap vermiş gözükür. Bu fikrin ne denli cazip bulunduğunu anlamak için geleneksel metafizikte Tanrının öz ile varoluşun bir olduğu, düşünce ile eylemin özdeş olduğu ve dolayısıyla tüm dünyevi Varlığın ötedünyaya ait temeli olarak ilan edilen varlık olarak görüldüğünü hatırlamamız yeter. Bu, gerçekte, insanı "Varoluşun efendisi" yapma girişimiydi. Heidegger bunu "*Dasein*'in ontik açıdan ontolojik olan üstün mertebesi" diye adlandırır; bu formülasyon, bunun insanı Tanrı'nın geleneksel

ontolojide işgal ettiği yerle aynı yere koyduğunu anlamamızı engellememelidir.

Heidegger insanın varlığını *Dasein* diye anar. Bu onun "insan" terimini kullanmaktan kaçınmasına izin verir ve hiç de rastgele seçilen bir terim değildir. Bu terimin amacı, insanı fenomenolojik açıdan tanıtlanabilir bazı varlık kiplerine ayrıştırmaktır. Bu, Kant'ın geçici olarak özgürlük, haysiyet ve akıl olarak tanımladığı bütün o beşeri karakteristikleri bertaraf eder (bunlar beşeri kendiliğindenlikten kaynaklanan ve dolayısıyla fenomenolojik açıdan tanıtlanabilir olmayan karakteristiklerdir çünkü kendiliğinden olmakla varlığın basit işlevlerinden daha fazlasını ifade ederler ve insan onlarda kendi ötesine geçer). Heidegger'in ontolojik yaklaşımının gerisinde Hobbes'un gerçekçiliğine benzer bir işlevcilik yatmaktadır. İnsan ne ise oysa, dünyadaki (Hobbes, "toplumdaki" derdi) kendi Varlığına ya da işlevlerine ilişkin kipliklerden fazlası değildir. Heidegger'in işlevciliği ve Hobbes'un gerçekçiliği insana ilişkin bir model sunarak sona erer: buna göre insan insan önceden vazedilmiş bir dünyada daha iyi işlev görür çünkü böyle bir dünyada bütün kendiliğindenlikten "azade" olacaktır. İnsanı sadece varlık kiplerinin bir yığışımı olarak gören bu gerçekçi işlevcilik esas itibariyle rastlantısaldır, çünkü insana dair hiçbir fikir varlık kiplerinin seçimine rehberlik etmez. "Ben" insanın yerini alır, şu bakımdan ki *Dasein*'in (insanın varlığının) ana karakteristiği "kendi Varlığında kendisiyle ilgilenmesi"dir. *Dasien*'in bu öz-düşünümsel niteliği "varoluşsal olarak" anlaşılabilir, buysa insanın gücü ve özgürlüğünden kalan tek şeydir.

Heidegger'e göre kişinin kendi varoloşunu bu şekilde kavraması bizatihi felsefi edimi oluşturur: "Felsefi soruşturma, her varolan *Dasein* için bir varlık olasılığı olarak, varoluşsal açıdan anlaşılmalıdır." Felsefe *Dasein*'ın önde gelen varoluşsal kipidir. Nihayetinde bu, Aristotelesçi *bios theoretikos*'un, insanın erişebileceği en yüksek olasılık olarak düşünümsel yaşamın yeniden formüle edilmesidir sadece. Bu, Heidegger'in felsefesi insanı, varoluş ve

öz filozofta özdeş olduğu ölçüde, bir tür *summum ens*, "Varlığın efendisi" kıldığı için çok daha önemli olmaktadır. İnsanın çok uzun bir süre Tanrı'da gördüğü varlığın insanın kendisi olduğu keşfedildikten sonra, böylebi bir varlığın aynı zamanda güçsüz olduğu ve sonuçta "Varlığın efendisi" diye bir şeyin olmadığı ortaya çıktı. Elde kalan tek şey varlığın anarşist kipleriydi.

*Dasein*'in doğası onun basitçe olan bir şey olmaması, fakat daha çok, kendi varlığında onun asal ilgisinin bizatihi kendi varlığı olmasıdır. Bu temel öğe "aldırış etmek/umursamak" diye adlandırılır, dünyadaki bütün gündelik umursama etkinliğinin altında yatan şeydir bu. Umursamak aslında öz-düşünümsel bir nitelik taşır. İçinde yaşanılan ânı dolduran her şeye yönelik bir şey olarak gözükür salt. Kendi-için (*Um-willen*) kipliğinde gerçekte her şeyi yapar.

*Dasein*'in umursadığı Varlık "varoluştur"; sürekli ölüm tehdidi altında olan varoluş nihayetinde yok olmaya mahkûmdur. *Dasein* bu tehdit altındaki varoluşla sabit bir ilişki içerisindedir. Bütün davranış kipleri ancak varoluş perspektifinden bakılarak anlaşılabilir ve insanın varlığının birleşik bir analizi bu perspektiften hareketle türetilebilir. İnsanın varoluşunun yapılarını Heidegger "varoluşlar", onların birbirleriyle olan yapısal ilişkisellikllerini ise "varoluş durumu" diye adlandırır. Heidegger, bu varoluşları kavrama ve böylelikle açıkça varolma olasılığına "existentiell" der. Bu "existentiell" bağlamında soru (evrensel olanın nasıl olabileceği sorusu) asla giderilmez çünkü Schelling ve Kierkegaard, Kierkegaard'ın vermiş olduğu cevapla birlikte yeniden boy gösterirler.

İnsanı gerçekten de "Varlığın efendisi" kılmak için en azından samimi bir çaba harcayan Nietzsche'den ayrı olarak Heidegger'in felsefesi, mutlak anlamda ve uzlaşmaz bir şekilde bu dünyaya ait olan bir felsefedir. İnsanın varlığının önemli öğesi onun dünyada varolmasıdır; onun dünyada varolması açısından tehlike arz eden husus ise dünyada hayatta kalmaktır. Buysa insandan esir-

genen şeyin ta kendisidir ve dolayısıyla dünyadaki temel varoluş kipliği yabancılaşmadır, yabancılaşma ise hem yersiz-yurtsuzluk hem de kaygı olarak hissedilir. Ölüm korkusu olan kaygıda yansıtılan şey bu dünyada kendini evinde hissetmemektir. İçinde varolmak (*In-Sein*) –o varoluşsal– kendini dünyaya ait hissetmeme kipliğine girer. Bu, yabancılaşmadır.

*Dasein* gerçek anlamda, ancak ve ancak dünyadaki kendi varoluşundan çekilip kendine kapanabildiğinde, kendisi olabilir; fakat onun doğasının asla izin veremeyeceği şey de budur; bu nedenledir ki *Dasein*, doğasından ötürü, her zaman kendinden kopar. "*Dasein*, Kendisi olabilen sahici varlık olarak kendisinden her zaman uzaktadır; 'dünyaya' düşmüştür." İnsan onu dünyadan alıp götürecek olan ölüm karşısında ancak kendisi olma kesinliğine sahiptir. Bu Ben *Dasein*'in Kim'liğidir. ("'Ben' terimiyle *Dasein*'in Kim'liği sorusunu cevaplamış oluruz.")

*Dasein*'i insan formunda herhangi bir dolambaçlı yola sapmaksızın Ben'e geri götürmek suretiyle Varlığın anlamı sorusu temelde bir yana bırakılmış ve onun yerine bu felsefe açısından daha temel bir nitelik arz eden "Ben'in anlamı" sorusu geçirilmiştir. Fakat bu soru gerçek anlamda cevap verilemez bir sorudur, çünkü Ben, kendi mutlak yalıtılmışlığı içerisinde alındığında, anlamsızdır; yalıtılmış değil de Onlar'ın gündelik yaşamına içerilmişse o artık Ben değildir. Ben'e değgin bu ideal Heidegger'in kendi erken dönem ontolojisinde Tanrı ne ise insanı da o yapmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Böylesine yüksek mertebeden bir Varlık tekil ve benzersiz bir şey olarak, kendine eşit hiçbir şey tanımayan bir şey olarak düşünülebilir ancak. Heidegger'in sonuçta "düşüş" olarak nitelediği şey, insanın Tanrı olmadığı fakat dünyadaki diğer hemcinsleriyle bir arada yaşadığı bütün o beşeri varoluş kipliklerini içerir.

Heideger'in kendisi de hubris'ten çoğalan bu Ben olma tutkusunu çürütmüştür, zira ondan önce hiçbir felsefe bu hedefin in-

sanın asla erişemeyeceği bir şey olduğunu Heidegger'in felsefesi kadar açıklıkla ortaya koymamıştır.

Heidegger'in felsefesinin çerçevesi içerisinde insan bu "düşüş"e şöyle gelir: İnsan, dünyadaki varlık olarak kendisini yaratmamış fakat bu kendi varlığına "fırlatılmıştır" (*geworfen*). İnsan bu fırlatılmışlıktan bir "projeksiyon"la (*Entwurf*), kendisinin en yüksek olasılığı olarak ölüm beklentisine yaptığı bir projeksiyonla kaçmaya yeltenir. Fakat "hem fırlatılmışlığın yapısında hem de projeksiyonun yapısında temelde bir hiçlik yatar": İnsan kendisini varlığa yönelik olarak manipüle etmemiştir; ondan yeniden çıkma yönünde de kendisini manipüle etmez. (Heidegger'in düşüncesinde intihara yer yoktur. Fakat Camus "Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide" ("Felsefede aslında tek bir ciddi sorun vardır: intihar") diye yazdığında bu görüşten mantıksal bir sonuç çıkarır, fakat bu, insana intihar etme özgürlüğü bile bırakmayan Heidegger'in görüşüne aykırı bir şeydir.) Bir başka deyişle, insanın varlığının karakteri esas itibariyle insanın ne olmadığı tarafından, onun hiçliği tarafından belirlenir. Ben'in ben olmak için yapabileceği biricik şey kendi varlığına ilişkin bu olguyu "kararlı bir şekilde" üstlenmesidir, bu suretle, kendi varoluşu içerisinde "kendi hiçliğinin negatif gerekçesini" oluşturur.

İnsan, insanın kendi "hiçliğinden" dolayı olamayacağı şey, yani Ben olmayı "çözüme" kavuştururken, "*böyle bir Dasein*'ın suçlu olduğunu" anlar. İnsanın varlığı sürekli olarak dünyaya düşerken o, aynı zamanda, "kendi varlığının zemininden gelen vicdani çağrı"yı da işitir. Dolayısıyla varoluşsal bir biçimde yaşamak şu anlama gelir: "Vicdana sahip olma arzusu kendisini bu suçlu varlığa adar." Bu çözümde Ben kendisini kurar.

Ben'in asli karakteri onun mutlak Ben'liğidir, bütün yoldaşlarından radikal bir biçimde kopmasıdır. Heidegger bu asli karakteri tanımlamak için bir varoluşsal şey olarak ölüm beklentisini devreye soktu, çünkü insan mutlak *principium individuationis*'i

ölümde idrak eder. Ölüm, bir başma, onu, kendi dostlarıyla ve "Onlar" olarak sürekli bir biçimde onun bir Ben olmasını engelleyenlerle olan ilişkisinden uzaklaştırır. Ölüm *Dasein*'ın sonu olabilse de o aynı zamanda önem arz eden her şeyin nihayetinde kendim olmasının garantörüdür. Ölümü hiçlik olarak yaşadığımda, kendimi münhasıran bir Ben olmaya adama ve, aksiyomatik suç kipliği içerisinde, ayağıma dolanan dünyadan kendimi bir kerede ve tümden kurtarma fırsatına sahip olurum.

Bu mutlak yalıtılmışlıktan zuhur eden şey insanın total zıttı olarak Ben'e ilişkin bir kavramdır. Kant'tan beri insanın özü bütün insanlığı temsil eden her tekil insana bağlı olduysa ve bu, Fransız Devrimi'nden ve insan hakları bildirgesinden beri bütün insanlığın her tekil bireyde yücelip alçalabileceği yolundaki insan kavramının ayrılmaz bir parçası olduysa, Benlik kavramı bireye, insanlıktan bağımsız ve kendisinden gayrı kimsenin temsilcisi olmayan, sadece kendi hiçliğinin temsilcisi olan bir insan kavramı bırakır. Kant'ın kategorik buyruğu her insan ediminin bütün insanlığın sorumluluğunu üstlenmek zorunda olduğunu savunuyorsa, suçlu hiçlik deneyimi de bunun tam zıttını savunur: tekil bireyin yok edilmesi bütün insanlığın yok edilmesidir. Vicdan formundaki Ben insanlığın yerini almıştır, bir Ben olmak da insan olmanın...

Daha sonraları, tüm bunların ardından Heidegger, kendi yalıtık benlerine üzerinde duracak ortak bir zemin tedarik etmek çabası içerisinde "halk" ve "toprak" gibi mitleştirici ve karışık kavramlara yaslandı. Fakat bu tür kavramların bizi ancak ve ancak felsefeden uzaklaştırıp doğa yönelimli bir tür batıl inanca yönlendireceği gün gibi açıktır. Bu, insana ilişkin olarak onun yeryüzünde diğer hemcinsleriyle beraber yaşadığı yolundaki kavrama ait olmadığı takdirde, ona kalan tek şey mekânik bir uzlaşmadır: bu uzlaşma marifetiyle atomize Ben'lere onların doğasına temelde yabancı olan ortak bir zemin sağlanır. Bundan kaynaklanabilecek olan tek şey de, kesinkes kabul edilen suçtan eyleme geçişi

bir şekilde gerçekleştirmek üzere, sadece kendileri hakkında kararlı olan bu Ben'lerin bir üst-Ben halinde organizasyonudur.

### *Beşeri Varoluşun Karakteristikleri: Jaspers*

Tarihsel açıdan bakıldıkta, çağdaş varoluşçu felsefeye dair bu tartışmaya Jaspers'le başlamak daha uygun olacaktı. Onun ilk baskısı 1919'da çıkan *Psychologie der Weltanschauungen*'i hiç kuşku yok ki bu yeni "okul"un ilk kitabıdır. Fakat Jaspers'le başlamanın aleyhinde de sağlam nedenler vardır, bunlardan salt dışsal olan biri şudur: Jaspers'in üç ciltlik temel *Philosophy*'si *Sein und Zeit*'dan beş yıl sonra yayımlanmıştır. Ne ki, daha da önemlisi, Jaspers'in felsefesi hâlâ evrim geçirmekte olan ve çok daha modern kalan bir felsefedir; bu felsefeye göre "modern", onun çağdaş felsefi düşünceye doğrudan dürtüler sağlamaya devam etmesi anlamına gelir düpedüz. Böylesi dürtüler elbette Heidegger'de de bulunabilir, fakat bunların doğasına içkin olan şey sadece polemiğe ya da Heidegger'in görüşünün radikalleşmesine yol açmasıdır (günümüz Fransız felsefesinde tanık olduğumuz üzere). Bir başka deyişle Heidegger ya çağdaş felsefeye son sözünü söylemiştir ya da kendi felsefesinden kopmak zorunda kalacaktır. Oysa Jaspers'in düşüncesinin sürekliliği parçalanmadan kalır; Jaspers modern felsefenin aktif bir katılımcısıdır ve bu felsefenin gelişimine katkıda bulunmaya ve onun içinde kati bir sesle konuşmaya devam eder.

Jaspers, *Psychologie der Weltanschauugen*'de geleneksel felsefeden kopar. Bu eserde bütün felsefi sistemleri mitleştirici yapılar olarak betimler ve görecelileştirir; insan bu yapılara kendi varoluşunun gerçek sorunlarından korunma amacıyla sığınmaktadır. Jaspers, yaşamın anlamını kavradığı iddiasında bulunan *Weltanschauungen*'i ve kendilerini "Bütünün tutarlı teorileri" olarak takdim eden sistemleri, "sınır durumları"na ilişkin olarak yaşanan deneyimlere müdahale eden ve doğası gereği felsefe dışı olan sahte bir zihinsel huzur veren boş "kabuklar" olarak görür.

Çıkış noktası olarak sınır durumlarını kullanan Jaspers, Kierkegaard ile Nietzsche'ye dayanan yeni bir tür felsefi sistem geliştirmeye çalışır. Bu felsefi girişimin asal misyonu bilgi vermek değildir; o "sürekli bir ajitasyondan, kişinin kendisindeki ve başkalarındaki yaşam gücüne sürekli bir *çağrıdan* (vurgulama benim)" oluşmaktadır. Jaspers'in felsefeye yönelik bu isyana, modern felsefeyi başlatan bu isyana katılma biçimi budur. Jaspers felsefeyi filozofça düşünmeye dönüştürmeye ve felsefi "sonuçlarla" onların sonuçlar olarak taşıdığı niteliği yitirmelerini sağlayacak şekilde iletişime girmeyi mümkün kılan yollar bulmaya kalkışır.

Dolayısıyla iletişim yetisi bu felsefenin başat konularından biri haline gelir. Jaspers'in görüşüne göre iletişim felsefi katılımın seçkin formudur, buysa aynı zamanda amacı sonuçlar üretmek değil fakat "varoluşu aydınlatmak" olan komünal felsefece düşünmedir. Bu metodun Sokrates'in doğurtma metoduyla olan benzerliği açıkça ortadadır, şu nokta hariç: Sokrates'in doğurtma metodu olarak adlandırabileceği şeye Jaspers çağrı demektedir. Vurgudaki bu değişiklik kasıtlı olarak yapılmıştır. Jaspers gerçekten de Sokratik metottan yararlanır, fakat bu metottan onun pedagojik karakterini kaldırıp atarak. Sokrates'te olduğu gibi Jaspers'de de Aristoteles'ten beri diğer insanlardan farklı bir varoluş sürdüğü düşünülen bir "filozof" yoktur. Jaspers o Sokratik olguyu, soru soranın önceliğini bile elde tutmaz, çünkü iletişimde filozof –ilkesel olarak– kendi eşitleri arasında hareket eder; filozofun bu insanlara, onların da filozofa karşılıklı olarak çağrıda bulunabileceği bir iletişim ortamıdır bu. Bu durum sonuçta kendi uzmanlaşmış alanlarıyla birlikte bilimsel ve akademik disiplinler âleminden felsefeyi kaldırıp atar ve filozof da bunun sonucunda herhangi bir özel ayrıcalıktan vazgeçmiş olur.

Jaspers sonuçlarla iletişim kurduğu ölçüde onları "oyuncul bir metafizik" formunda ifade eder: belli düşünce süreçlerini hep deneysel olacak, asla katı bir biçimde sabitlenmeyecek biçimde sunarak, aynı zamanda da başkalarını düşüncede kendisine ka-

tılmaya, kendisiyle birlikte felsefece düşünmeye sevk eden öneriler karakterine sahip olarak...

Jaspers'e göre varoluş bir Varlık formu değil, fakat bir beşeri özgürlük formudur, bu formda "potansiyel kendiliğindenlik olarak insan kendisinin basit bir sonuç olarak kavramsallaştırılmasını reddeder." Varoluş, insanın varlığı ve verili bir şey değildir; "insan, *Dasein*'de, olası varoluştur." "Varoluş" sözcüğü burada insanın kendiliğindenlikten köklenen kendi özgürlüğünden kaynaklı hareketlerde bulunduğu ve "iletişim yoluyla başkalarının özgürlüğüyle bağlantılandığı" ölçüde ancak, gerçekliğe eriştiği anlamına gelir.

Bu, gerçekliğin neliğine ilişkin soruşturmaya yeni bir anlam verir, gerçeklik olarak karakterini yitirmeksizin düşünce haline gelemeyecek bir gerçekliktir bu. Verili Varlığın neliği –ister dünyanın gerçekliği olarak, ister bizim insan yoldaşlarımızın tahmin edilemezliği olarak, isterse de Benim kendimi yaratmadığım olgusu olarak– beşeri özgürlüğün kendisini onlardan farklı olarak deklare ettiği koşullar haline gelir, özgürlüğü ateşleyen şeyler haline gelir. Gerçekliği düşünce haline getirememem benim potansiyel özgürlüğümün zaferi olur. Paradoksal olarak ifade edildiğinde: Kendimi ben yaratmadığım içindir ki özgürüm. Ben kendimi yaratmış olsaydım kendimi önceden görebilirdim ve dolayısıyla özgürlüksüz olurdum. Bu açıdan bakıldığında Varlığın anlamı sorusu, ona şu cevabı vermeyi olanaklı kılan bir askıda oluş durumuna terk edilebilir: "Varlık, *Dasein*'i mümkün kılacak şekilde oluşturulur."

Düşüncede "yalnızca düşünülebilire ilişkin hayali dünya"dan, düşüncenin saf nesnesi ya da saf olasılığı olarak artık asla kavranamayacak olan gerçeklik sınırına doğru ilerleyerek, Varlığın farkına varırız. Yolumuzu düşünülebilir olanın sınırlarına doğru yönlendirme düşüncesini Jaspers aşkınlık diye adlındırır; onun "oyuncul metafiziği" bu tür kendini aşan düşünce hareketlerinin düzgün/ardışık adıdır. Bu hareketler açısından yaşamsal

önem taşıyan şey insanın, "kendi düşüncelerinin efendisi" olarak, bu düşünce hareketlerinin herhangi birinden daha fazlasını ifade etmesidir. Felsefece düşünmek sonuçta insanın varlığının en yüksek "varoluşsal" kipliği haline gelmez, fakat daha çok, hem kendime hem de dünyaya ilişkin gerçeklikle karşılaşmam açısından bir hazırlık olur. "Felsefece düşünmek, Varlığı sabit kategorilere uyduracak bütün bilginin (dünyaya dair bilginin) ötesine geçerek bir askıda olma durumuna girer, böyle bir durumda benim özgürlüğüme çağrıda bulunur ve aşkınlık uyandırmak suretiyle sınırsız bir eylem arenası yaratır." "Sınır durumları"ndan kaynaklanan bu "eylem" benim dostlarım olarak diğerleriyle kurduğum iletişim sayesinde ve hepimizin ortak özelliği olan ve evrensel bir şeyi bize garanti eden aklın gücüne yapılan bir çağrı sayesinde dünyaya girer. Felsefece düşünme, eylem yoluyla, insanın dünyadaki özgürlüğünü yaratır ve böylelikle "ne denli küçük olursa olsun dünyayı yaratan tohum" haline gelir.

Jaspers'e göre düşünme, insanı belli deneyimlere yönlendirme işlevine sahiptir, bu deneyimlerde düşünme (fakat asla düşünen insan değil) hüsrana uğrar. Düşüncenin (fakat insanın değil) hüsrana uğramasında, insan –gerçek ve özgür bir varlık olarak düşünceden daha fazlası olan insan– Jaspers'in "aşkınlığın şifresi" diye adlandırdığı şeyi deneyimler. Aşkınlığın yalnızca hüsranın içindeki bir şifre olarak deneyimlenmesi bizatihi bir varoluşun işaretidir, "kendi *Dasein*'ını kendisinin yaratmadığını ve *Dasein* olarak kendi yıkımını önlemeye gücünün yetmediğini değil salt, aynı zamanda özgürlük olarak bile kendi varoluşunu sadece kendisine borçlu olmadığını fark eden" bir varoluşun.

Jaspers'deki hüsran Heidegger'in düşüş dediği şeyle ve Jaspers'in bizatihi kendisinin "azalma (*Abgleiten*)" diye adlandırdığı şeyle karıştırılmamalıdır. Jaspers'in kastettiği şey gerçek insandan azalmadır, sıkça betimlediği bu azalmayı psikolojik yönden açıklamış fakat (Heidegger'in yaptığı gibi) onu yapısal açıdan kaçınılmaz bir fenomen olarak nitelememiştir. Jaspers'e göre buna

hakkı olduğunu iddia eden herhangi bir ontoloji, Varlığın gerçekte olduğu şeyin, bireysel varlık kategorilerinin mutlaklaştırılması yönündeki azalma olduğunu söyleyebilir. Bu tür bir azalmanın varoluşsal anlamı onun insanı özgürlüğünden yoksun bırakmasıdır, buysa insan Varlığın gerçekte ne olduğunu bilmediği takdirde ancak, sürdürülebilen bir şeydir.

Biçimsel olarak ifade edersek: Varlık aşkınlıktır, ve böyle olmakla o "potansiyelliğe dönüştürülemeyecek olan bir gerçekliktir", olmamak olarak tahayyül edemeyeceğim bir gerçeklik – birey varlıklar hakkında tahayyül edebileceğim bir gerçeklik. Benim düşünme etkinliğim gerçekliğin neliğiyle başa çıkana dek ben "gerçekliğin ağırlığını" deneyimlemem. Düşüncenin hüsranı sonuçta varoluşu mümkün kılan koşuldur, bu verili dünyayı sürekli olarak aşmaya çalışan özgür varoluştur –"gerçekliğin ağırlığıyla" karşılaşarak varoluşun gerçekliğe doğru kendi yolunu bulmasını ve insanların ona ait olabileceği biricik yoldan, yani onu seçmek suretiyle gerçekliğe ait olmasını mümkün kılan bir koşul.

İnsan hüsrana uğradığında Varlığı ne bilebileceğini ne de yaratabileceğini ve dolayısıyla Tanrı olmadığını öğrenir. Bu deneyim onun kendi varoluşunun (o bu varoluşun kapsamını felsefece düşünerek tanımlamaya çalışır) sınırlarının farkında olmasını sağlar. Bütün sınırları aşmada uğradığı hüsranda bizatihi kendisinin olmadığı bir Varlığın şifresi olarak kendisine verilen gerçekliği deneyimler.

İnsanı "düşünülebilir olan ne varsa sadece ona ilişkin olan o yanılsamalı dünyadan" kurtarmak ve onun "gerçekliğe giden yolu bulmasına" imkân vermek felsefenin görevidir. Felsefi düşünce gerçekliğin düşünülebilir şeye dönüşemeyeceği olgusu içerisinde asla gezinemez; aslında felsefi düşüncenin amacı "düşünsel açıdan çözüme kavuşturulması imkânsız olan şeyi... yükseltmek"tir. Bu, "düşünürün gerçekliğinin onun kendi düşünüşünü öncelemesi" ve onun gerçek özgürlüğünün –sırf bunun– onun

neyi düşünüp neyi düşünmeyeceğini belirlemesi göz önüne alındığında, çok daha acil bir iştir.

Jaspers'in felsefesinin gerçek özünün buna benzer bir raporda kavranması mümkün değildir, çünkü o esas itibariyle onun felsefece düşünüşünün girdiği patikalarda ve hareketlerde bulunabilir. Jaspers bu patikalar aracılığıyla çağdaş felsefenin bütün temel sorularıyla uğraşmış, ne ki bunlardan bir tanesini bile cevaplamamış ya da çözüme kavuşturmamıştır. Jaspers, modern felsefenin, pozitivist ya da nihilist bir bağnazlığın çıkmazlarında sona erip gitmek istemiyorsa eğer, gezinmek zorunda olduğu patikaların haritasını çıkarmıştır.

Bu patikalardan en önemlisi şöyle gözükecektir: Varlık bilinebilir bir şey değildir; o, "her şeyi kapsayan" bir şey olarak deneyimlenebilir ancak. Bu, Varlığı, sanki Varlık mevcut her şeyi ne ise o yapan ve kendini dilbilimsel açıdan o küçücük "olan" sözcüğünde gösteren büyülü/her yerde hazır ve nazır bir tözmüşçesine, bulma ümidiyle varlıkları (deyim uygunsa) gözetleyen o eski ontolojik araştırmayı lüzumsuz kılar. Somut dünya bu Varlık hayaletinden ve bizim bu hayaleti tanıyabileceğimiz illüzyonundan kurtarıldıktan sonra, felsefe de benzer şekilde her şeyi, monistik olarak, tek bir ilke temelinde, yani bu her yerde hazır ve nazır tek töz temelinde açıklamak zorunluluğundan kurtuldu. Bunun yerine bizler "Varlığın parçalanmışlığını" (bu parçalanmışlıkta bağlam-Varlık artık ontolojilerin Varlığı anlamına gelmez) kabul edebilir ve dünyadaki modern yabancılaşma duygusuna ve artık bizim evimiz olmayan bir dünyada evimiz olabilecek insani bir dünya yaratma arzusuna yer açabiliriz. Varlık kavramının "Her şeyi kapsayan" bir şey olarak alınmasıyla birlikte, artık karanlığın/o açıklanamaz auranın (geleneksel felsefede bu, fazladan bir nitelik gibi tüm varlıklara yapışmıştır) tehdidi altında olmayan insan, taslağı kabaca çizilmiş bir adada, nihayet tam bir özgürlüğe kavuşabilecek gibidir.

Bu beşeri özgürlük adasının boyutlarına damgasını vuran şey sınır durumlarıdır, bu sınır durumlarında insan kendi özgürlüğünün koşullarını doğrudan belirleyen sınırlılıkları deneyimler ve kendi eylemlerinin temelini atar. İnsan, bu boyutlar içerisinde çalışarak kendi varoluşunu "aydınlatabilir" ve neyi yapıp neyi yapamayacağını tanımlayabilir. Ve böylelikle salt "bir sonuç olmak"tan "varoluş"a geçebilir, buysa Jaspers'e göre, kati anlamda insan olmanın bir başka koşuludur sadece.

Varoluş, doğası gereği, asla yalıtık değildir. Ancak ve ancak iletişim içerisinde ve başkalarının varlığının bilincinde olunduğu zaman varolur. Bizim dostlarımız (Heidegger'de olduğu gibi) yapısal olarak zorunlu olan bir varoluş öğesi değildir, onlar aynı zamanda Ben'in Varlığının önünde bir engeldir de. Tam tersine: Varoluş, herkesin ortaklaştığı verili bir dünyada yer alan insanların ortak yaşamı içerisinde gelişebilir ancak. İletişim kavramında, henüz bütünüyle gelişmese de, iletişimi insanın varoluşunun öncülü olarak koyutlayan yaklaşımıyla bir insanlık kavramı yatmaktadır. Her halükârda, "her şeyi kapsayan" Varlık içerisinde insanlar yaşar ve birbirlerini etkilerler; ve böyle yapmakla ne Ben hayaleti peşinde koşar ne de kendilerinin bizatihi Varlığı oluşturdukları yönünde kibirli bir yanılsamaya kapılırlar.

Düşüncedeki aşkınlık hareketi (insan doğası açısından temel teşkil eden bir hareket) ile bu harekete içkin olan düşünsel hüsran, bizim en azından şunu idrak etmemizi sağlar: "kendi düşüncelerinin efendisi olarak" insan kendisinin düşündüğünden daha fazlası olmakla kalmaz –ve bu, tek başına, insan haysiyetinin yeni bir tanımı için yeterli bir temel sağlayacaktır muhtemelen–; o aynı zamanda, yapısal olarak, Ben'den daha fazlası olan ve kendisinden daha fazla şey arzulayan bir varlıktır da. Varoluşçu felsefe, bu anlayışla birlikte, Benlikle meşgul olduğu dönemden çıkmıştır.

## NOTLAR

1. Çeviri *Concluding Unscientific Postscript*'ten (Princeton, NJ, 1941) uyarlanmıştır. –Ed.

2. Tartışmaya değer bir başka soru da Heidegger'in felsefesinin, çok ciddi meselelere eğildiği için, olağanın dışında ciddiye alınıp alınmadığı sorusudur. Heidegger, politik davranışlarında, onu ciddiye almamız gerektiği yolunda yeterince veri sağlar bize. [İyi bilindiği üzere, Heidegger Nazi Partisi'ne 1933 yılında oldukça sansasyonel bir şekilde girdi –ayrı kalibredeki meslektaşları arasında onu epeyce ön plana çıkaran bir davranıştı bu. Dahası Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nin rektörü olarak sahip olduğu yetkiyle, hocası ve dostu Husserl'in (kürsüsünü devraldığı insanın) fakülteye girmesini yasakladı, çünkü Husserl bir Yahudiydi. Son olarak, Heidegger'in, kendisini, Alman halkının yeniden eğitimi için Fransız işgal gücünün emrine verdiği yolunda söylentiler dolaşmaktadır ortalıkta.]

Bu gelişmenin gerçekten de komik kaçan yönü ve de siyasal düşünce bakımından Alman üniversitelerinin içinde bulunduğu korkunç durum göz önüne alındığında insanın tüm bu meseleyi kaldırıp bir tarafa atası geliyor. Böyle bir reddedişin önündeki engel, başka şeylerin yanı sıra, şudur: Tüm bu davranış tarzı Alman Romantizmiyle öylesine büyük bir benzerlik içerisindedir ki bu davranışların salt kişisel bir kusurdan kaynaklandığına inanmak neredeyse imkânsızdır. Heidegger gerçekten de (ümit edelim ki) son romantiktir –çok yetenekli bir Friedrich Schlegel ya da Adam Müller'dir o; onun sorumluluktan bütünüyle yoksun bir biçimde davranması kısmen bir deharın kuruntularından kısmen de ümitsizlikten kaynaklanan manevi bir oyunbazlığa atfedilir.

[Yukarıda köşeli parantez içindeki parça bu denemenin 1946'da yayımlanan İngilizce versiyonundan alınmıştır. Görünüşe bakılırsa bu cümleler orijinal Almanca metinden çıkarılmış ama daha sonra metne tekrar eklenmiş ve öyle yayımlanmıştır. Bkz. 9 Haziran 1946 ve 9 Temmuz 1946 tarihli 40. ve 42. Mektuplar, *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969* içinde, haz. Lotte Kohler ve Hans Saner, New York, 1992. –Ed.]

# FRANSIZ VAROLUŞÇULUĞU*

Felsefe üzerine konferanslar yüzlerce kişinin salonlara doluşması, binlerceninse dışarıda kalmasıyla bir kargaşa ortamına yol açıyor. Ne ucuz amentüler vazeden ne de bir çözüm sunan, tam tersine, gerçek bir düşünme çabası gerektirecek kadar zor olan felsefe kitapları polisiye hikâyeler kadar çok satıyor. Eylemi kurguya değil sözcüklere dayandıran, düşünceler ve fikirlerin diyalogunu sunan oyunlar aylarca gösterimde kalıyor ve coşkulu kalabalıklar tarafından izleniyor. İnsanın dünyadaki durumuna, beşeri ilişkilerin temellerine, Varlık ile Yokluk kavramlarına ilişkin analizler yeni bir edebi akıma yol açmakla kalmıyor, ayrıca taze bir politik yönelime de rehberlik ediyor. Filozoflar gazeteci, oyun yazarı, romancıya dönüşüyor. Onlar artık üniversitede öğretim üyesi değil, otelde yatıp kalkan ve günlerini kafelerde geçiren birer "bohem"dirler (özel yaşamdan feragat etme derecesinde kamusal bir yaşam süren kişilerdir). Başarı bile onları, göründüğü kadarıyla, saygın ama itici kişilere dönüştüremiyor.

Söylenenlere göre Paris'te bunlar olup bitiyor. Direniş hareketi bir Avrupa devriminine imza atamasa da, en azından Fransa'da sahici bir aydın (aydınların modern toplum karşısındaki uysallıkları, Avrupa'nın iki savaş arasında sergilediği hazin manzaranın en kederli yönlerinden birini oluşturmaktaydı) isyanına

* *The Nation*, 23 Şubat 1946.

neden olmuş gibi gözüküyor. Fransız halkı da, şimdilik, kendi filozoflarının ortaya attığı savları politikacıların konuşmaları ve tartışmalarından daha önemli görüyor. Bu, siyasi eylemden kaçıp sadece eylem hakkında konuşan bir teoriye, yani aktivizme yönelme arzusunun bir yansıması olabilir elbette; fakat solun manevi iflası ile eski devrimci seçkinlerin sterilliği karşısında –bu durum, bütün politik partilerin restorasyonu yönünde ümitsizce çaba harcanmasına yol açmıştır–, düşündüğümüzden daha fazla sayıda insanın, siyasal eylemde bulunma sorumluluğunun, politik ve etik yeni temeller ortaya konulana değin, üstlenilemeyecek kadar ağır olduğu ve felsefeyle hiç alışverişi olmayan bireylerin bile derununda yer etmiş bulunan o eski felsefe geleneğinin gerçekte yeni siyasi düşüncenin önünde bir engel teşkil ettiği yolunda bir kanaate sahip olmasına da işaret edebilir.

Bu yeni hareketin adı "Varoluşçuluk", önde gelen savunucuları ise Jean-Paul Sartre ile Albert Camus'dür; fakat Varoluşçuluk terimi o kadar çok yanlış anlamaya yol açmıştır ki Camus niçin "Varoluşçu" olmadığını alenen beyan etmek durumunda kalmıştır. Terim, I. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yeniden canlanan ve on yılı aşkın bir süre Fransız düşüncesini adamakıllı etkileyen modern Alman felsefesinden alınmıştır; fakat Varoluşçuluğun kaynaklarını bu akımın hem Alman hem de Fransız tezahürlerinin aynı dönem içerisinde ortaya çıkmalarına ve az ya da çok özdeş bir kültürel mirasa dayanmalarına bakarak, ulusal bazda tanımlamak abesle iştigal olur.

Fransız Varoluşçuları, kendi içlerinde büyük farklılıklar gösterseler de, başkaldırı bağlamında şu iki ana noktada birleşirler: birincisi, *l'esprit de sérieux** diye adlandırdıkları şeyin kesinkes reddi; ikincisi, dünyayı insanın doğal, önceden mukadder kılınmış ortamı olarak kabul etmeye asla yanaşmama.

---

* İnsanın kökensel olarak anlam ve değer taşıdığını yadsıma ve öznel olana nesnel bir statü yükleme girişimi (ç.n.).

Bu yeni felsefeye göre kökel günah olan *l'esprit de sérieux* saygınlıkla eşitlenebilir belki. "Ciddi" bir adam, kendisini, işinin patronu *olarak*, Şeref Lejyonu'nun bir üyesi *olarak*, öğretim üyesi *olarak* ve aynı zamanda bir baba, bir koca ya da toplumdaki diğer yarı-doğal yarı-toplumsal dişlilerden biri *olarak* gören kişidir. Zira böyle yapmakla o, toplumun kendisine keyfi bir biçimde tevdi ettiği işlevle kendisini özdeşleştirmeye razı olmaktadır. *L'esprit de sérieux* özgürlüğün olumsuzlanmasıdır tam da; çünkü kişiyi, topluma uyum sağlarken, her insanın yaşaması gereken zorunlu deformasyonu kabul etme noktasına getirmektedir. Kendi işleviyle özdeş olmadığını herkes kendi içinde çok iyi bildiği içindir ki *l'esprit de sérieux*, "mış gibi" yapma anlamında, aynı zamanda samimiyetsizliğin de bir göstergesidir. Kişinin kendisini işleviyle özdeşleştirmesinden kaynaklanan içi boş itibarın ne denli gülünç ve tehlikeli olabileceğini Kafka *Amerika* adlı romanında göstermiştir. Bu kitapta oteldeki en vakur kişi (roman kahramanının işi ve günlük geçimi onun ağzından çıkan söze bağlıdır) "ciddi" adamın nasıl bir insan olduğuna ilişkin sava başvurarak, kendisinin hata yapmasının imkânsız olduğunu düşünür: "Onu bunu birbirine karıştırıyorsam başkapıcılık da yapamam."

Bu *l'esprit de sérieux* meselesine ilk kez Sartre'ın *La Nausée* (*Bulantı*) romanında, kentin saygın yurttaşlarına ilişkin bir portreler galerisinin hoş bir tarzda betimlenmesi suretiyle değinilir. Bu, daha sonra Camus'nün *L'Etranger* (*Yabancı*) romanının da ana teması olmuştur. Romanın kahramanı (bir yabancıdır o) toplumun ciddiye aldığı şeylere boyun eğmeyi, onun kendisine biçtiği işlevlerle sınırlı bir yaşam sürmeyi reddeden ortalama bir insandır. Annesinin cenazesinde bir evladın davranması gerektiği şekilde davranmaz (ağlamaz), bir koca olarak davranmaz (nişanlandığında bile evliliği ciddiye almayı reddeder). Çünkü o "mış gibi" yapmayan, kendisini kimsenin anlamadığı bir yabancıdır; toplumu hiçe saymasının bedelini de hayatıyla öder. Oyunu kuralına göre oynamaya yanaşmadığı için yurttaşlarından akla hav-

salaya sığmayacak derecede yalıtıktır; kendisini ifade edememe raddesinde de kendisinden yalıtıktır. Sadece son sahnede, ölümünden hemen önce, şöyle bir açıklama getirir: yaşam onun için bir gizdir ve bu korkunç biçimiyle de çok güzeldir; o kadar öyle ki, bu yaşamı sahte tavırlar ve iyi davranış kırıntılarıyla "allayıp pullama" zorunluluğu duymamıştır.

Sartre'ın parlak oyunu *Huis Clos* (*Gizli Oturum*) da aynı kategoriye aittir. Oyun, İkinci İmparatorluk tarzında döşenmiş cehennemde açılır. Bir odada toplanan üç kişi –"*L'enfer c'est les autres*" ("Cehennem başkalarıdır")– "mış gibi" yaparak şeytani bir işkenceyi başlatırlar. Ne ki yaşamları kapalı olduğu için ve biz "kendi yaşamımızdan başka bir şey olmadığımız" için, mış gibi yapmak artık bir işe yaramaz ve insanlar gerçekten de toplumdan türeyen işlevlerin koruyucu örtüsünden sıyrılacak oldukları takdirde, kapalı kapılar ardında ne olup bittiğini görme imkânına sahip oluruz.

Hem Sartre'ın oyunu hem de Camus'nün romanı insanlar arasında gerçek bir yoldaşlığın; doğrudan, masum, sahtelikten uzak bir ilişkinin kurulmasının imkân dahilinde olduğunu yadsır. Sartre'ın felsefesinde sevgi, sevilme arzusudur, kişinin kendi varoluşunun üstün bir biçimde doğrulanmasına duyduğu ihtiyaçtır. Camus'ye göreyse sevgi, bireyin yalıtılmışlığını ortadan kaldırmaya yönelik acemice ve ümitsiz bir çabadır.

Sahte tavırlardan ve ciddi pozlardan çıkış yolu kişinin gerçekte ne ise onu oynamasıdır. Bir kez daha Kafka *Amerika*'nın son bölümünde sahici yaşamın yeni bir olasılığına işaret eder. Herkesin hoş karşılandığı ve herkesin mutsuzluğunun giderildiği o büyük "Doğa Tiyatrosu"nun bir tiyatro olması hiç de tesadüf değildir. Burada herkes kendi rolünü seçmeye, ne ise ya da ne olmak istiyorsa onu oynamaya davet edilmektedir. Seçilen bu rol, ihtiras ile gerçeklik arasındaki çatışmanın yanı sıra, sırf işlev görmek ile sırf varolmak arasındaki çatışmanın da çözümünü oluşturmaktadır.

Bu bağlamda yeni "ideal", mesleği "mış gibi" yapmak olan, rolünü sürekli değiştiren ve böylelikle hiçbir rolünü ciddiye alamayan aktör haline gelir. Kişi ne ise onu oynayarak bir insan olarak kendi özgürlüğünü kişinin kendi işlevlerinin yapmacıklığından korur; dahası, insan gerçekte ne ise onu oynayarak, kendisiyle –bir şeyin kendisiyle özdeş olması gibi– asla özdeş olmadığını doğrulayabilir. Bir mürekkep hokkası her zaman bir mürekkep hokkasıdır. İnsan ise, kendi yaşamından ve öldüğü âna dek süren eylemlerinden ibarettir. O, kendi varoluşudur.

Fransız Varoluşçuluğunun ikinci ortak öğesi (insanın dünyadaki yabancılığına yapılan vurgu) Camus'nün *Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'Absurde* (*Sisypos Söyleni*) ile Sartre'ın *La Nausée*'sinin konusudur. Camus'ye göre insan temelde yabancıdır çünkü genelde dünya ve insan olarak insan birbirlerine uymaz: bunların birlikte varolmaları insanlık durumunu bir saçmalığa çevirir. İnsan dünyada yeri olmayan biricik "şey"dir, zira ancak insan insan olarak, hayvanların hayvanlar, ağaçların ağaçlar arasında varolduğu gibi (bunların hepsi zorunlu olarak, deyim yerindeyse, çoğul halde varolurlar) insanlar arasında varolmaz. İnsan temelde kendi "başkaldırısı" ve kendi akıl yürütmesiyle (buysa onu gülünç yapar çünkü akıl vergisi ona "her şeyin verili olduğu ve hiçbir şeyin açıklanmadığı" bir dünyada bahşedilmiştir) yalnızdır.

Sartre'ın varoluşun saçmalığı (olumsallık) nosyonu en iyi şekilde *La Nausée*'nin *Partisan Review*'un son sayısında "Kestane Ağacının Kökü" başlığı altında yayımlanan bir bölümünde gösterilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla varolan hiçbir şey kendi varoluşuna dair en küçük bir sebebe sahip değildir. Varoluş düpedüz *de trop*'dur, gereksizdir. İçerisinde çok, pek çok şey yerine hiçbir şeyin olmadığı bir dünyayı hayal bile edememem, bu sadece ve sadece, insanın varoluşla sonsuza dek boğuşmasından kaynaklanan umutsuzluğu ve anlamsızlığı anlatır.

Sartre ve Camus, onların Amerika'ya ulaşan birkaç eserinden çıkarsadığımız kadarıyla, burada birbirlerinden ayrı düşerler. Varoluşun saçmalığı ve *l'esprit de sérieux*'nun reddi her bir düşünür için sadece çıkış noktasıdır. Camus [bu çıkış noktasından] bir saçmalık felsefesine geçmiş gibi gözükürken, Sartre yeni bir pozitif felsefe, hatta yeni bir hümanizm doğrultusunda çalışmalarını sürdürüyor gibidir.

Camus Varoluşçu diye adlandırılmasına muhtemelen karşı çıkmıştır çünkü ona göre saçmalık insanda ya da dünyada değil, sadece onların bir arada fırlatılmış olmalarında yatmaktadır. İnsanın yaşamı, dünyaya koyulan yaşamı saçma olduğu için, bu yaşamın, hiçbir şeyi açıklayamamasına rağmen aklı savunan, insanın gururu ona akıl yoluyla kavrayamayacağı bir anlamı keşfetme ümidini vermeyeceği için ümitsizlikte ısrar eden, ve nihayet, anlamsızlıklarına rağmen akıl ve insan haysiyetinin üstün değerler olarak kalacağını öne süren gururlu bir meydan okuyuş içerisinde, saçmalık olarak yaşanması zorunludur. O halde saçma yaşam onun bütün koşullarına sürekli olarak başmaldırmaya ve avuntuları sürekli olarak reddetmeye dayanır. "Bu başkaldırı yaşamın bedelidir. Bütün bir varoluşun üzerine bir şal gibi yayılarak kendi azametini restore eder." Arta kalan tek şey, evet denebilecek tek şey rastlantıdır, insanı ve dünyayı bir araya getirerek oyununu oynayan *hazard roit*'dır.* "'Her şeyin yerli yerinde olduğunu düşünüyorum' dedi Odipus; ve kutsal kelamdır bu. İnsanın sınırı olan o yırtıcı dünyada yankılanıyor. (...) Yazgıyı, insanların kendilerinin çözüme kavuşturması gereken bir mesele haline getiriyor." İşte bu nokta, Camus'nün fazla bir açıklama yapmaksızın, bütün modernist tutumları arkasında bıraktığı ve tam anlamıyla modern olan içgörülere (sözgelimi, "yaratma ediminin artık trajik yönleriyle ele alınmadığı, sadece ciddiye alındığı"

* (Satranç oyununda) tehlikedeki şah (ç.n.).

momentin gelmiş olabileceği yolundaki içgörüye) vardığı noktadır.

Sartre'a göre saçmalık insanın yanı sıra şeylerin de özüdür. Varolan her şey varolduğu için saçmadır. Dünyadaki şeyler ile insan arasındaki bariz farklılık şeylerin su götürmez bir şekilde kendileriyle özdeşken, insanın –gördüğü ve gördüğünü bildiği, inandığı ve inandığını bildiği için– kendi bilincinde bir yadsıma (bu yadsıma onun kendiyle bir ve tek olmasını imkânsız kılar) taşımasıdır. İşte sadece bu bakımdan –kendi içinde yadsıma tohumuna sahip bu bilinç bakımından– insan bir yaratıcıdır. Çünkü bu tıpkı dünyanın ve insanın varoluşunun verili olması gibi verili bir şey değil, insanın kendisinin yarattığı bir şeydir. İnsan kendi bilincinin ve onun muazzam ölçüdeki yaratıcı olasılıklarının farkına varır ve bir şeyin kendisiyle özdeş olmasına benzer şekilde kendisiyle özdeş olmayı arzulamaktan vazgeçerse, kendisi dışında hiçbir şeye ve hiç kimseye bağımlı olmadığını, özgür olabileceğini, kendi yazgısını kendisinin belirleyebileceğini anlar. Sartre'ın *Les Mouches* (*Sinekler*) adlı oyununun özü budur; bu oyunda Orestes, kentin yapmaktan korktuğu o zorunlu öldürme işinin sorumluluğunu üzerine alarak kenti kurtarır ve Sinekleri de –kötücül vicdanın ve o karanlık intikam korkusunun Erinyelerini– beraberinde götürür. Kendisi bağışıktır, çünkü suçluluk hissetmemekte ve hiçbir şeyden pişmanlık duymamaktadır.

Felsefe ve edebiyattaki bu yeni eğilimi gelgeç bir moda diye niteleme yanlışlığına düşmek ucuz bir yanılgı olur, çünkü bu felsefenin savunucuları kurumların saygınlığını reddetmekte ve her başarıyı insanın kariyerinde ileriye doğru atılmış bir adım olarak gören ciddiyet sahteciliğine bile başvurmamaktadırlar. Onların eserlerinin gazetelerde büyük yankılar yaratan başarısı da bizi bu düşünceden alıkoymamalıdır. Bu başarı, kendi içinde şüphe götürür bir başarı olabilse de, eserlerin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu, aynı zamanda, Batı geleneğinden kopuşun derinliğini saklamaya çalışmayan kati bir modernite tutumundan da kay-

naklanmaktadır. Özellikle Camus, bağlantılara, öncellere ve benzerlerine yönelik bir arayış içerisine girmeme cesaretine sahiptir. Sartre ile Camus'deki olumlu nokta onların eski güzel günlere artık hiçbir özlem duymamalarıdır, ikisi de o günlerin soyut anlamda gerçekten de yaşadığımız dönemden daha iyi olduğunu bilseler bile. Her iki yazar da eskinin büyüsüne inanmamaktadır; hiçbir biçimde uzlaşmaya yanaşmamaları da onların dürüstlüğünün bir ifadesidir.

Ne ki bu yazarların devrimci duruşları başarı tarafından akamete uğratılmasa bile, sembolik anlamda konuşacak olursak, otel odalarından ve kafelerden hiç çıkmasalar bile, onların felsefesinde yine de eski kavramlarla tehlikeli biçimde haşir neşir olunduğunu gösteren yönlere "ciddi bir yaklaşımla" işaret etme zorunluluğunun hasıl olacağı bir dönem gelebilir. Aksini iddia eden bütün protestolara rağmen [bu felsefede] gün gibi açık olan nihilist öğeler yeni içgörülerin değil, fakat bazı çok eski fikirlerin doğurduğu sonuçlardır.

# SAĞDUYUNUN FİLDİŞİ KULESİ*

Bu kitap, çoğunluğu Dewey'in son on yılda ürettiği yazılarından derlenmiş otuz iki denemeden oluşuyor. Özellikle bu kitap için yazılmış olan giriş bölümü ile geçen yüzyılın sonuna tarihlenen bir deneme bu çoğunluğun dışında kalıyor. Seçim mükemmel yapılmış; Dewey'in felsefesinin tutarlı bir resmini veriyor.

Bu felsefeyi değerlendirmeyi bir hayli zorlaştıran şey ona katılmanın da katılmamanın da eşit derecede güç bir iş olmasıdır. Gerçeklik ve deneyime yakın olmakla gurur duyan ama gerçekte soyut argümanlar içerisinde kaybolan (öyle ki kişi, çabucak bir aptallar cennetine dönüşen bir cennette mutlu hissetmekten kendini alamamaktadır) bir felsefeyle ve bundan hareketle de onun geçmişe ve bugüne ilişkin değerlendirmesiyle nasıl mutabık olunabilir? Dewey, çağımızın bütün toplumsal ve siyasal kötülüklerinin kaynağının *laissez-faire* ilkesi olduğunu içtenlikle savunuyor (bu ilke yüzünden bilimsel bilginin sosyal bilgiyi geride bıraktığı düşünülüyor); fakat bugünün ya da dünün gazetesine baktığımızda cehennemin ancak ve ancak *laissez-faire*'in tam karşıtı bir yaklaşımla, bilimsel planlamayla kurulabileceğini öğreniyoruz hiç şaşmazcasına. (Bu, elbette, bilim aleyhine bir şey söylememektedir.) Gerçeklikle daha da bağdaşmayan şeyler ise

---

* John Dewey'in *Problems of Men* adlı eserinin eleştirisi, *The Nation*, 163, 19 Ekim 1946.

Dewey'in, geçmişte insanların hâlâ köle ve serf olduğu o kötü dönemler üzerinde verdiği hükümlerdir; sağduyunun fildişi kulesinde yaşayan büyük bir âlim ancak, bugün, belli insan kategorilerinin köle ya da serflerin durumundan çok daha kötü durumda olduğu gerçeğinden böylesine bütünüyle habersiz olabilir. Burada ölüm fabrikalarında olan bitenleri hatırlatmamıza gerek yok. Toplama kampları Nazi rejiminin çöküşünden sonra da yaşamaya devam ediyor ve olağan bir şey olarak kabul ediliyor; bu kamplarda yaşayanlar, kölelerle serflerin asla yoksun bırakılmadığı bir şeyi, insanın toplumun bütünü açısından elemanter bir yararlılığa sahip olduğu duygusunu bile kaybetmiş olan yeni bir insan sınıfına aitler.

Gelgelelim, Dewey'e katılmak güç olsa da, ona katılmamak sanki çok daha güçtür; zira böylesi bir anlaşmazlık kişileşen sağduyuyla mutabık olmamak demektir. Kim böyle bir şeye cüret edebilir ya da böyle bir şeyi yapmayı ister ki? Dewey'in argümanları, kendi içinde ele alındıklarında, göründüğü kadarıyla, gerçeklik ve deneyim üzerinde düşünülmeksizin ve tarih boyunca deyimlerde, kehanette, trajedide, sanatta en üst felsefi spekülasyonlara varıncaya değin ortaya çıkmış olan beylik felsefi soruları hiçbir şekilde araştırmaksızın dillendirilmiş argümanlardır – öyleyken bunlar hep sağlam ve aşikâr savlardır, başka türlüsünü düşünmek mümkün değil gibidir. Soyut anlamda her zaman haklı olan kanıtlama ile deneyim temeli kendi tarihsel edimselliği içinde her zaman yanlış olan deneyim arasındaki bu fantastik farklılık Dewey'in merkezi kavramına bakılarak anlaşılabilir; buysa İnsan kavramı değil Bilim kavramıdır. Dewey'in başlıca çabası hakikate ilişkin bilimsel kavramları –işe yarar bir hipotez olarak– sosyal bilimlere uygulamaktır. Bu, sosyal bilimleri sağlam bir epistemolojik temele oturtmayı varsayar; bu temelden hareketle hem sosyal bilimler hem de biz, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki açıklık kapanana dek ilerlemeye devam ederiz.

Bu yaklaşım elbette ki özünde hümanist bir niyet taşımaktadır; bilimi insancıllaştırmaya, bilimsel sonuçları insan topluluğu için kullanılabilir hale getirmeye çalışmaktadır. Fakat buradaki sıkıntı, söz konusu argümanda insanın değil bilimin ön plana çıkması, sonuçta da insanın, eğitim yoluyla –"tutumların oluşturulması" yoluyla, "insan doğasıyla başa çıkma teknikleri" yoluyla–, bilimsel açıdan kontrol edilen bir dünyaya uyumlu hale getirilmesi gereken bir kukla derekesine indirgenmesidir. Sanki bilimi icat eden insan değil de, dünyamızı hazırlayan ama bu arada akla sığmaz bir unutkanlıkla insanı bilimsel bir hayvana dönüştürmeyi unutuveren insanüstü bir hayaletmiş gibi; sanki insanın problemi bazı soyut hoşluklara uyum göstermekten ve kendisini onlara ayarlamaktan ibaretmiş gibi. Sanki bilim insandan daha fazlası olabilirmiş gibi; sonuçta da, sanki bilimsel bilgi ile sosyal bilgi arasındaki böylesi bir açıklık temenni edilen bir şeyden daha fazlası olabilirmiş gibi.

Batıl inanç radikal iyimserlik ile radikal kötümserliğin temelinde yer alır; bu ikisinin temel kavramları olan ilerleme ve gerileme düşman kardeşler gibi birbirine benzer. Dewey'in nazarında her ikisi de hakikattir, zira her ikisi de tarih bilimlerinde işe yarayan hipotezlerdir. Her ikisi de eski ve zamana dayanıklı mitlerden köklenir: her ikisi de bu mitler olmaksızın anlaşılamaz ya da layıkıyla değerlendirilemez. İlerleme miti insanlığın başlangıcının cehennem olduğunu ve bizim oradan çıkıp bir tür cennete doğru ilerlediğimizi önvarsayar; gerileme miti ise başlangıcın cennet olduğunu, o günden itibaren, muhtemelen kökel günahın da yardımıyla birlikte, giderek cehenneme doğru yaklaştığımızı önvarsayar. Büyük tarihçilerin ilerleme mitini, büyüklükte onlardan aşağı kalır yanı olmayan başka tarihçilerinse gerileme mitini kullandıklarına şüphe yoktur. Fakat tarihsel hakikat konusunda ciddiysek eğer, mitolojinin o eğlenceli oyun sahasını terketmemiz yerinde olur.

Bu mülahazalar bir yana (bunlar Dewey'i, büyük bir âlim olarak değil, yalnızca bir filozof olarak ele alan mülahazalardır), bu kitap bilimsel kafaya ilişkin analizlerle ve bilimsel deneyimin nasıl bir işlev gördüğüyle uğraşmaya başlar başlamaz mükemmel bir çalışma haline gelmektedir. Burada Dewey aşırı derecede moderndir, özellikle de "deneyimlenmiş bir durum açısından, fiziksel konu ile gündelik deneyimin sağduyu nesneleri arasında varolan bağlantıyı keşfetmeye" çalıştığında ve "modern deneyimin, deneyimin henüz gerçekleştirilmemiş olan potansiyellerine sürekli ilgi duymasıyla kendini gösterdiği için yayılmacı bir nitelik taşıdığını" gösterdiğinde. Bir başka deyişle, Dewey'in verebildiği ve verdiği şey bilimsel kafanın kullanabileceği bir tür mantıktır. Bunun bilim ve bilimciler için önemli bir konu olduğu şüphesizdir. Ama bunun felsefenin biricik ilgi konusu ya da en azından başlıca ilgi konularından biri olduğu, bir hayli tartışmalı bir husustur.

# CEHENNEM İMGESİ*

"Uygar dünyanın sanık kürsüsündeki Alman halkının resmi suçlayıcıları gibi, Yahudilerden de bir iddianame hazırlamaları talep edilebilir. Bu kolay bir iştir. Hitler'in kurbanlarının kanı kurumadı bile. İddianamemizin amacı ölülerimizin çığlıklarını dillendirmektir."

*The Black Book*'un yazarları geçen on yılın hikâyesinin kolayca anlatılabilecek bir hikâye olduğunu düşünüyorlarsa fena halde yanılıyorlar. Bütün iyi niyetine rağmen kitabın sergilediği acemilik bunun yeterli bir kanıtı. Ne ki bu, düpedüz teknik bir beceri meselesi değildir. Doğrudur, eldeki malzeme daha iyi bir şekilde kullanılabilir, üslup gazete üslubundan daha farklı kılınabilir, kaynaklarsa daha bilimsel olarak seçilebilirdi. Fakat tüm bunlar ve başka iyileştirmeler, yapılsa bile, olgular ile onların politik amaçlar doğrultusunda olası kullanımı arasındaki farklılığı daha bir belirgin hale getirmekten başka bir sonuç vermezdi. *The Black Book* başarısız bir kitaptır çünkü bir ayrıntı karmaşası içerisine

---

* Dünya Yahudi Kongresi, Yahudi Anti-Faşist Komite, Vaad Leumi ve Amerikalı Yahudi Yazarlar, Sanatçılar ve Bilimciler Komitesi tarafından derlenen *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People* (Kara Kitap: Nazilerin Yahudi Halkına Karşı İşlediği Suçlar) adlı kitap (New York, 1946) ile Max Weinreich'ın yazdığı *Hitler's Professors* (Hitler'in Profesörleri) adlı kitabın (New York, 1946) eleştirisi, *Commentary*, II/3, 1946.

gömülen yazarlar, karşılaştıkları gerçeklerin doğasını anlayamamış ya da açıklıkla ortaya koyamamışlardır.

Bu gerçekler şunlardır: Altı milyon Yahudi, altı milyon masum insan, çaresizlik içinde ölüme sürüklendi. Uygulanan metot, birikimli terör metoduydu. Önce hesaplı ihmal, yoksunluk ve utanç geldi: bedenen zayıf olanlar güçlü olanlarla ve de kendi yaşamlarına son verecek denli cesur olanlarla birlikte canlarından oldu. İkinci olarak açlık, zorla çalıştırma geldi: insanlar dayanıklılıklarına göre farklı zaman aralıklarında binlerle ifade edilen sayılarla ölüme yenik düştü. En sonunda ölüm fabrikaları geldi: genç yaşlı, zayıf güçlü, sağlıklı hasta... hep birlikte öldüler; insan olarak değil, kadın erkek olarak değil, çocuk yetişkin, oğlan kız, iyi kötü, güzel çirkin olarak değil. Organik yaşamın en düşük ortak paydasına, sürü gibi, madde gibi, ne bedeni ne de ruhu olan şeyler gibi, en karanlık ve en derin primal eşitlik uçurumuna itildiler; öyle ki üzerine ölümün kendi mührünü vurabileceği bir fizyonomiye bile sahip değildiler.

Kardeşlik ya da insanlığın olmadığı bu korkunç eşitlikte – kediler ile köpeklerin paylaşabileceği bir eşitlikti bu–, ona sanki bir ayna tutulmuşçasına, bir cehennem imgesi görüyoruz.

*İnsanın havsalasının almadığı şey* böyle bir eşitliği kuranların o deforme habisliğidir. Fakat aynı derecede deforme olan ve beşeri adaletin erişim menzili dışında kalan şey, bu eşitlikte can verenlerin masumiyetidir. Gaz odası bir insanın hak edeceği en büyük cezadan daha fazlasını ifade ediyordu; gaz odasının yanında en berbat cani bile yeni doğmuş bebek kadar masum kalıyordu. Bu masumiyetin korkunçluğu "kötülük etmektense kötülük görmek evladır" gibi vecizelerle hafifletilemez. Burada mesele, doğuştan ölüme mahkûm olanların en son âna dek, doğuştan yaşama mahkûm olanlar (çok iyi bilinen bu gerçeği saklamanın bir yararı yoktur) kadar pürüzsüz bir şekilde itaat etmesi ve işlev görmesi değildi pek. Hatta bunun ötesinde, masumiyet ile suçun artık insan davranışının ürünleri olmadığı gerçeği vardı; hiçbir beşeri

suçun karşılığı bu ceza olamazdı; tahayyül edilebilecek hiçbir günah azizlerle günahkârların aynı şekilde olası ceset statüsüne indirgendiği bu cehenneme müstehak olamazdı. Ölüm fabrikalarının içerisinde her şey, acı çekenlerle acıya yol açanların bütünüyle kontrolü dışındaki bir arızi durum haline geldi. Üstelik acıyı yaşatanın gün gelip acı çekene dönüşmesi hiç de az görülen bir şey değildi.

İnsanlık tarihi, anlatması bu kadar zor bir hikâyeye daha önce hiç tanık olmadı. Masumiyetteki o korkunç eşitliğin kaçınılmaz *leitmotif*'i tarihin üretildiği temelin ta kendisini tahrip eder – buysa, adını koyacak olursak, ondan ne denli uzak olursak olalım bir olayı kavrama kapasitemizdir.

Büyü ancak Yahudi direnişi hikâyesi ile Varşova Gettosu Muharebesine geldiğimizde bozulmaktadır. Ne var ki *The Black Book* bu olayları, örnekse Getto muharebesine sadece dokuz sayfa ayırarak (o da eksik gedik olmak üzere), diğer olaylara kıyasla daha yetersiz bir biçimde ele almakta, Shlomo Mendelson'un *Menorah Journal*'ın 1944 Bahar sayısında yayımlanan usta işi analizine bile değinmemektedir. Akla hayale sığabilir hiçbir günlem, altı milyon ölüyü politik bir argümana dönüştürme başarısı gösteremez. Nazilerin yanlış yapmanın ötesine geçen bir habislik üretme girişimleri erdemin ötesinde bir masumiyeti tesis etmekten başka bir şey yapmamıştır. Bu masumiyet ve bu habisliğin, içerisinde politikanın varolduğu gerçeklikle hiçbir ilintisi yoktur.

Ne ki propagandanın o sahte dünyasında en iyi şekilde gerçekleştirilen Nazi politikası, yalandan epey istifade etti. Naziler Yahudilere karşa bir ithamname hazırlamakla ve dünyada iki tür halkın, insanaltı halklar ile üstün-insan ırkının bulunduğunun propagandasını yapmakla yetinmiş olsalardı, ortak duyuyu Yahudilerin insanaltı olduklarına ikna etmeyi başaramazlardı. Yalan yeterli gelmemekteydi. Naziler, kendilerine inanılmasını sağlamak için, bizatihi gerçekliği imal etmek ve Yahudileri insan altı gibi göstermek zorundaydılar. Öyle ki bugün bile ortak duyu,

vahşet filmleriyle yüz yüze geldiğinde şöyle demektedir: "Fakat onlar da suçlu gibi görünmüyorlar mı?" Ya da insanlar, erdem ve kabahatin ötesindeki bir masumiyeti anlamaktan aciz olsalar da, şöyle demektedirler: "Yahudiler ne korkunç şeyler yapmış olmalı ki Almanlar da onlara bunları reva görmüş!"

*The Black Book*'un yazarları, mutlak surette masum Yahudi halkı adına mutlak surette suçlu Alman halkı aleyhine bir ithamname hazırlarlarken, Nazilerin Yahudilere yaptığı gibi tüm bir Alman ulusunu suçlu gibi gösterme gücünden yoksun oldukları gerçeğini dikkate almamışlardır –Tanrı kimseye bir daha böyle bir güç vermesin! Zira böylesi ayrımları kurmak ve sürdürmek, cehennemi kalıcı olarak yeryüzüne sokmak anlamına gelir. Böyle bir güç olmaksızın, yalana dayanan bir ideoloji uyarınca sahte bir gerçeklik imal etmek olmaksızın, bu kitapta cisimleşen propaganda ile aleni üslup, ancak ve ancak gerçek bir hikâyeyi inandırıcı olmaktan uzak hale getirmeyi başarabilir. Ve anlatılan hikâye, olaylar giderek daha menfur hale geldikçe inandırıcılığını yitirmektedir. Tüm hikâye, propaganda olarak anlatıldığında, politik bir argüman olmayı başaramamakta, hatta gerçekdışıymış gibi gözükmektedir.

Politik açıdan ifade edildiğinde, ölüm fabrikaları Yahudi halkının bedenlerini hedef alan, "insanlığa karşı işlenmiş bir suç"tu; Naziler yenilgiye uğratılmamış olsaydı ölüm fabrikaları başka halklardan çok sayıda insanın bedenini de öğütecekti (mamafih, Çingeneler de az çok aynı ideolojik nedenlerden dolayı Yahudilerle birlikte yok edilmiştir). Almanlara karşı bu ithamnameyi hazırlama hakkı gerçekten de Yahudi halkına aittir, fakat yeryüzündeki bütün halkların hakkını savunmayı unutmamak koşuluyla. Suçu cezalandırmak kadar Nazilerin işlediği suçlara karşılık gelebilecek herhangi bir cezanın olmadığını hatırlamak da şarttır. Goering için ölüm cezası neredeyse bir şakadır; o, Nürmberg'deki bütün diğer davalılar gibi, kendisini ölümle cezalandırmaktan daha fazlasını yapamayacağımızı (onun zaten

kendisinin yapacağı bir şeyi ondan önce davranarak gerçekleştireceğimizi) bilmektedir.

Erdemin ötesindeki masumiyetten ve kötülüğün ötesindeki suçtan, bütün Yahudilerin zorunlu olarak birer melek, bütün Almanların ise zorunlu olarak şeytansı olduğu bir cehennemden, politikanın gerçek dünyasına geri dönmek zorundayız. Nazilerin kurduğu cehennemin gerçek hikâyesine gelecek açısından müthiş derecede ihtiyaç vardır. Bu olaylar soluduğumuz havayı değiştirip zehirlediği, geceleri rüyalarımıza girdiği, gündüzleri ise düşüncelerimize sızdığı için değil salt, aynı zamanda çağımızın temel deneyimi ve temel sefaleti haline geldiği için. Ancak ve ancak insana dair yeni bir bilginin üzerinde duracağı bu temelden hareketle yeni içgörülerimiz, yeni anılarımız, yeni eylemlerimiz kendi çıkış noktalarına kavuşabilirler. Ne ki bir gün kendilerini bütün bu hikâyeyi anlatacak denli güçlü hissedenler, hikâyenin *kendi içinde* keder ve ümitsizlik duygusundan başka hiçbir şey doğuramayacağını idrak etmek zorunda kalacaktır.

Ancak ve ancak ortak bir konu, Max Weinreich'ın kitabını *The Black Book*'la birlikte değerlendirmeyi haklı göstermektedir. Weinreich'ın kitabı *The Black Book*'un yoksun olduğu bütün niteliklere sahiptir; bu kitap, içerimleriyle ve olguları dürüstçe sunmasıyla, Nazi terörünün doğasını anlama noktasında bugüne dek okuduğum okuduğum en iyi rehber kitaptır.

Nazi makinesinin örgütsel kuruluşuna ilişkin olarak soğukkanlı bir uzmanlık bilgisiyle kaleme alınmış olan bu kitabın büyük bölümü Nazilerin "bilimsel olarak" planladıkları programlarını adım adım nasıl gerçekleştirdiklerini ele almaktadır. Yidiş Bilim Enstitüsü'nün arşivinde bulunan pek çok belgeye kitapta yer verilmiş ve doğru bir biçimde değerlendirilmiştir. Ne ki Hitler'le işbirliği yapan Alman âlimlerin listesi eksiksiz değildir: bu listeye, özellikle beşeri bilimler alanından daha pek çok ismi eklemek mümkündür. Fakat bu vakada bile kitap, başka materyallerin ve eklemelerin aşılanabileceği sağlam bir gövde sunmaktadır. Aynı

şey indeksteki kısa bibliyografyalar için de geçerlidir. Yazarın bugüne dek bilinmeyen "çok gizli" damgalı pek çok belge ve yeni keşfedilen kaynaklar karşısında heyecan duyması anlaşılabilir bir şey olsa da, daha kolaylıkla erişilebilecek kitaplarla kaynaklara yeterli özeni göstermediği anlaşılmaktadır.

Bu, teknik bir sorundan daha fazlası demektir. Dr. Weinreich'ın temel tezi "Alman akademyasının daha önce benzeri görülmemiş bir kıyıma yol açan ve onu gerekçelendiren fikirlerle tekniklerin üreticisi olduğu" yolundadır. Bu, oldukça tartışmalı bir ifadedir. Bazı önde gelen âlimlerin yoldan çıktığı ve Nazilere, sırf işlerinden olmamak için sus pus kesilen Alman profesörlerden daha fazla yardımcı olduğu doğrudur. Bu sivrilmiş âlimlerin önemli bir bölümü Nazilere, onların işine yarayan fikirlerle teknikleri sunmak için ellerinden geleni esirgemedi. Bunlar arasında en çok tanınanlar hukukçu Carl Schmitt, ilahiyatçı Gerhard Kittel, sosyolog Hans Freyer, tarihçi Walter Frank (Münih'teki Yahudi Sorunu Araştırma Enstitüsü'nün eski müdürü) ile varoluşçu filozof Martin Heidegger'di. Ne var ki bu isimlere, Dr. Weinreich'ın pek tanınmayan âlimlerle kötü şöhretli âlimlere geniş yer verdiği kitabında rastlanmamaktadır. Dahası, bütün bu âlimlerin Hitler öncesi dönemde yayımladıkları eserlerin dikkatli ve eksiksiz bir bibliyografyası ancak, onların akademi dünyasındaki gerçek yerini gözler önüne serebilirdi. (Yoklukları bariz derecede göze çarpan eserler arasında Walter Frank'ın Stoecker hareketi ile Üçüncü Cumhuriyet üzerine yazdığı kitapları özellikle zikretmek durumundayız; her iki kitap da Hitler'den önce güçlü bir anti-Semit yanlılık göstermekteydi.)

Hitler'in, "bilimsel" argümanlar talep edip geleneksel anti-Semit propagandanın standard kalıplarını kullanmayı reddetmek suretiyle modern propagandanın nasıl bir şey olması gerektiğine dair çok önemli bir içgörü sunduğu da doğrudur (Dr. Weinreich bu konuda ısrar etmekte haklıdır). Hitler'in "bilimselliğe" olan bu şaşırtıcı eğiliminin basit bir nedeni vardır ve bizzat

onun *Kavgam*'da kullandığı örneğin aynısıyla açıklanabilir: Hitler, yeni bir sabun markasının reklamını yapacak olan kişinin, piyasada başka iyi sabunların da olduğunu kabul etmesi halinde, işini iyi yapmış olmayacağını belirterek sözlerine başlar. Her işadamının bildiği gibi, "Benim sabunum dünyadaki diğer bütün sabunlardan daha iyidir" gibisinden bildik bir iddianın, küçük bir tehdit eklenerek çok daha etkili hale getirilebileceği aşikârdır: "Benim sabunumu kullanmazsanız kocanız yerine sivilceleriniz olur." Burada yapacağınız şey, sizin sabununuzu kullanmayan bütün kızları kocadan mahrum edemediğiniz sürece, bu iddianızı "bilimsel olarak" desteklemektir. Fakat gücü ele geçirdikten ve bütün kızları oğlanların erişim menzili dışında kalan yanlış sabunla teçhiz ettikten ya da en iyisi, sabun üretimi üzerinde tekel kurduktan sonra, "bilime" artık gerek kalmayacaktır.

Birçok saygın Alman profesörün Nazilere hizmet sunmaya heveslendiği doğrudur, ancak Nazilerin bu profesörlerin "fikirlerini" kullanmadığı da doğrudur –bu durum bu beyleri epey şaşırtmıştır. Nazilerin kendi fikirleri vardı; onların ihtiyaç duyduğu şey teknikler ve hiçbir fikri olmayan ya da ta en başından itibaren sadece Nazi düşünceleriyle yetişmiş olan teknisyenlerdi. Naziler tarafından, kendilerine pek bir faydası dokunmayacağı gerekçesiyle bir tarafa atılan ilk âlimler arasında Heidegger gibi modası geçmiş milliyetçiler bulunmaktaydı; Heidegger'in Üçüncü Reich'a duyduğu coşkuyla boy ölçüşebilecek tek şey, onun konuştuğu konu hakkındaki apaçık cehaletiydi. Heidegger'in, Nazizmi üniversitelerdeki elit nazarında saygın bir hâle getirmesinden sonra, Hitler öncesi dönemde bir şarlatan olarak tanınan Alfred Bäumler Heidegger'in yerini aldı ve bütün parsayı o topladı. Nazilerle işbirliği yaptığı için itibardan düşen son profesörler arasında Walter Frank gibi Hitler'in iktidara gelmesinden önce bile anti-Semit olan fakat yine de akademisyenliğe bir kenarından tutunmayı başarmış kimseler vardı. Kırklı yılların başında Frank üniversitedeki pozisyonunu kötü şöhretli Alfred Rosenberg'e

terk etmek zorunda kaldı (Rosenberg'in *Yirminci Yüzyılın Mitosu* adlı eseri onun "akademisyenliğe" hiçbir şekilde yatkın olmadığını ortaya koymuştu). Burada dikkate alınması gereken nokta, Nazilerin, Frank'a, şarlatan *olmadığı* için güven duymamış olmalarıdır.

Nazilerin bir ölçüde güvendiği biricik bilim dalı ırk "bilimi" idi; bu "bilim", bildiğimiz gibi, bir bakıma kaba bir batıl inanç safhasının ötesine hiçbir zaman geçmedi. Fakat ırk "bilimciler" bile Nazi rejiminde zor zamanlar yaşadı; çünkü onlardan, öncelikle, başta Yahudiler olmak üzere Sami ırkından olan herkesin, sonrasında Samiler arasında başta Araplar olmak üzere yüksek itibara sahip olan kesimlerin ("*Mischrasse*" Yahudiler, Sami ırkına ait değildi çünkü) aşağı insanlar olduğunu kanıtlamaları isteniyordu; en sonunda ise "Aryan" ırkının en üstün ırk olduğu yolundaki gözde nosyonlarını Japonların hassasiyetlerini göz önüne alarak terk etmek zorunda kalmışlardı. Ne ki, politik zorunluluk uyarınca değiştirilen tüm bu "araştırma sonuçları"ndan daha ilginç olan, söz konusu "bilim insanlarının" değişmeyen uysallıklarıydı. Tabloyu tamamlayan şey de, galip Müttefiklerin, önemli askeri icatlarda anahtar rolü oynayan ve savaş yıllarında Almanya'ya şu veya bu şekilde yararlıklar sağlamış olan Alman bilim insanlarını, etkinlik alanlarını düşman ülkeye transfer etmeye ikna etmede hiçbir güçlük çekmemiş olmalarıdır.

Dr. Weinreich'ın kitabı bu profesörleri haddinden fazla ciddiye alarak onlara büyük bir komplimanda bulunmaktadır. Onların ayıbı bu kadar büyük değildir; onlar "fikirleri"nden dolayı hemen hemen hiç suçlu bulunmadılar. Birinci sınıf Alman âlimlerden hiçbirinin etkili bir mevkiye yükselmemiş olması bir olgudur, fakat bu olgu onların bu yönde çaba harcamadıkları anlamına gelmez. Öyleyken, bu insanların büyük çoğunluğu bir süre sonra Nazi rejiminin temsilcilerinin –işledikleri suçlar karşısında değil de– yontulmamış kabalığı karşısında şaşkına döndüler. Hitler rejimindeki ortalama bir Alman profesörünün fizyonomisini

gerçekten görmek isteyen birinin, Freiburg'da tarih profesörü olan Gerhard Ritter'in, *Review of Politics*'in Nisan 1946 tarihli sayısındaki samimi itirafını okuması gerekir. Bu anti-Nazi profesör kendi gerçek düşüncelerini öylesine gizli tutmuştur, olup bitenlerden öylesine habersiz kalmıştır ki "Hitler rejiminin makinesinin (...) iyi işlemediği" sonucuna varabilmiştir. "Entelektüel yaşama öylesine derinlemesine" gömülmüş, "aşırı derecede büyük olmanın yaratacağı o kaçınılmaz zarardan" korunma güdüsüyle öylesine yoğun bir çaba harcamış ve "tarihsel-politik meseleler üzerinde bağımsız görüşler (...) yayınlama" şansına sahip olduğuna öylesine inanmıştır ki –gerçi "öğretmen olarak [onun] özgürlüğünün belli sınırları vardı"– Gestapo, profesörü çok şaşırtan bir davranışla, onu yurtdışında propaganda amacıyla kullanmaya karar vermiştir.

Çağdaş terörün en korkunç yönlerinden biri, onun daima, güdüleri ya da nihai amaçları ne olursa olsun, bir ideoloji ya da teori temel alınarak ulaşılan kaçınılmaz bir mantıksal sonuç kisvesi halinde görünmesidir. Bu fenomene çok daha az bir derecede Rusya'da anti-Stalinistlerin tasfiyesiyle bağlantılı olarak tanık olunmuştu –Stalin'in 1930'da bizzat kendisinin tahmin ettiği ve haklılaştırdığı bir durumdu bu. Stalin, o tarihte, partiler sınıf çıkarlarının ifadesinden başka bir şey olmadıkları için, Komünist parti içerisindeki hiziplerin Sovyetler Birliği'ndeki "ölen sınıflar"ın ya da ülke dışındaki burjuvazinin çıkarlarının ifadesinden başka bir şey olamayacağını ileri sürdü. Bundan çıkan sonuçsa bu hiziplerle düşman sınıfla ya da hainlerle nasıl uğraşılıyorsa öyle uğraşılması gerektiği yolundaydı. Elbette buradaki problem "proletaryanın gerçek çıkarları"nın ne olduğunu Stalin'in dışında kimsenin bilmemesidir. Ne ki tarihsel süreç içerisinde ve beşeri düşüncelerin kökeninde zekası düşük olmayan herkesin bu bilgiyi elde etmesini mümkün kılan yanılmaz bir doktrin mevcuttur –Stalin de bundan azade değildir, üstelik iktidar onun elindedir. "Ölen sınıflar" ifadesi ileri sürülen bu argümanı daha bir ikna

edici kılmaktadır çünkü tarihsel ilerlemeyle uyum içerisindedir. Buradaki önemli nokta bunun gerçek Marksizm –ya da Leninizm– olup olmaması değil, terörün sahte bir bilimsel hipotezden çıkarılan mantıksal/doğal bir sonuç gibi görünmesi olgusudur.

Bu "bilimsellik" gerçekten de zamanımızın bütün totaliter rejimlerinin ortak özelliğidir. Fakat bu, tepeden tırnağa insan yapımı gücün –esas itibariyle yıkıcı bir gücün– üstün, insanüstü bir müeyyide kisvesine büründürülmesinden başka bir anlama gelmez; totaliter rejimler kendi mutlak, sorgulanamaz güçlerini buradan türetir. Bu tür iktidarın Nazi versiyonu, Marksist ya da sahte Marksist rejimlerden çok daha bütüncül ve korkunçtur; çünkü o, Marksizmin tarihe biçtiği rolü doğaya biçmektedir. Tarihin temeli ve kaynağı hâlâ insanken, doğanın temeli ve kaynağı hiçbir şeydir ya da sadece doğanın kendi yasalarına ve işleyişine dayanmaktadır. Bu yasaların Nazi cephesinden yorumu şu totolojide tepe noktasına varmıştır: zayıflar ölmeye, kuvvetlilerse yaşamaya eğilimlidir. Zayıfları öldürdüğümüzde doğanın emirlerine uymuş oluruz sadece; o doğa ki "kuvvetlinin, iyinin ve galibin yanında yer alır." Himmler buna şunu ekler: "Buna zalimlik diyebilirsiniz, fakat doğanın kendisi zalimdir." Zayıfları ve çaresizleri öldürerek kişi kuvvetlilere ait olduğunu ima yollu kanıtlar. Bu tür bir akıl yürütmenin oldukça önemli bir yan ürünü ise bunun zafer ile yenilgiyi insanın elinden alması ve gerçekliğin verdiği hükümlere yönelik herhangi bir muhalefeti tanım gereği ümitsiz kılmasıdır; çünkü artık insana karşı değil, Tarih ya da Doğa'ya karşı mücadele edilmektedir; nitekim iktidar gerçekliğine bu iktidarın sonsuza dek yaşayacağına dair bir batıl inanç eklenmektedir.

Nazilerin kendi ölüm fabrikaları için ihtiyaç duydukları şey, bilimin kendisi değil, bu tür bir genel "bilimsellik" atmosferi ile etkili modern tekniklerdi. Nazilerin amaçlarına en iyi şekilde hizmet edenler doğanın iradesinin Tanrı'nın iradesi olduğuna samimiyetle inanan, insanüstü ve karşı konulamaz kuvvetlerle

birlikte saf tutma gereği duyan şarlatanlardı, ne denli ödlek davranmış ve kendilerini Hitler'e ne denli yakın hisettmiş olurlarsa olsunlar gerçek âlimler değil.

Gelgelelim, ölüm fabrikalarında işleme konan fikir ve teknikleri ne bilim ne "bilimsellik" ne bilim insanları ne de şarlatanlar tedarik etti. Bu fikirler güç politikasını ciddiye alan politikacılardan, teknikler ise tutarlılıktan korkmayan modern insan güruhlarından geldi.

# *ULUS**

Tarih biliminde hiçbir şey onun terminolojisi kadar muğlak değildir. Aynı gruplara yerine göre halk yerine göre ırk yerine göre de ulus denilmesindeki keyfilik; ulusçuluk, vatanseverlik ve emperyalizm gibi terimleri birbirinin eşdeğeri olarak kullanmadaki rahatlık, güneşin altında belki de yeni olan her şeyi açıklamak için –en iyisinden en kötüsüne– kurulan paralellikler: halihazırdaki tarihyazımının çok iyi bilinen tüm bu özellikleri kolay ve rahat okunabilir kitaplar üretme eğilimindedir; böylelikle de okurun huzuru neredeyse hiç bozulmaz. Öte yandan, yüzeysel betimlemeler alanını arkalarında bırakan, önemli olanın bütünlük olduğunu bildikleri için bundan böyle herhangi bir tekil yönle ya da tikel bir keşifle ilgilenmeyen az sayıdaki uzman kişi, yapısal analizler macerasına atılmaya zorlanmakta ve onlardan mükemmel kitaplarla çıkıp gelmeleri neredeyse hiç beklenmemektedir. Delos'un çalışmasının bu son kategoriye ait olduğuna hiç kuşku yok; kitabın içeriğinin zenginliği ve derin düşünsel yapısı boyunca ön plana çıkan şeydir bu; ömürlerini bilimin fildişi kulesinin güvenli mekânlarında geçirmeyen ve dolayısıyla ellerindeki malzemeyi organize edecek ve düşüncelerini sistematik bir düzen içerisinde açıklayacak ne zamana ne de sabıra sahip

* J. –T. Delos'un *La Nation* (Ulus) adlı iki ciltlik eserinin (Montreal, 1944) eleştirisi, *The Review of Politics*, VII/I, Ocak 1946.

olan yazarların bütün kusurlarını elbette ki paylaşmaktadır. Yüzeysel ve konvansiyonel olarak ifade edecek olursak, Delos'un kitabı çok fazla alıntı içerdiği, tekrarlara yer verdiği, bazı hususları dışarıda bıraktığı, haddinden fazla çapraz göndermelerde bulunduğu için zayıf bir çalışmadır. Ne ki bunlar sırf eleştiri olsun diye söylenmiş sözler değildir; İngilizce çevirisi oldukça tatmin edici olan bir esere ilişkin olarak söylenebilecek şeylerin bir yüzünü oluşturmaktadır sadece.

Zamanımızın temel politik gerçekliğini iki olgu belirlemektedir: bu gerçeklik bir yanda "uluslar"a dayanmakta, öte yandaysa "uluçuluk" akımı tarafından sürekli ve bütünsel olarak tehdit edilmektedir. Dolayısıyla Delos'un genel olarak uygarlık fenomeniyle ilgilenen çalışmasının ele aldığı başlıca husus, ulusları ulusçuluğa yönelmekten alıkoyacak ve böylelikle uygar modern dünyayı sunup koruma yeterliğine sahip uluslararası bir topluluğun temellerini atacak politik bir ilke bulmaktır.

Uygarlık diye, beşeri çalışma ile beşeri düşüncenin ürünü – "beşeri ustalık"– olarak dünyanın kurumlar ve örgütlenme aracılığıyla yönetildiği kısmına denir. Modern dünyanın ana fenomenlerinden biri uygarlığın evrensellik iddiasından vazgeçmesi ve kendisini tikel bir form içerisinde, ulusal uygarlık içerisinde sunmasıdır. Modern uygarlığın bir diğer veçhesi feodalizm döneminin ardından onun devleti yeniden kurmasıdır; ne var ki devletin temel problemini –devlet iktidarının kökeni ile yasallığı problemi– çözmeyen bir yeniden kurma edimidir bu. Bir üçüncü veçhe de kitlelerle ilgili olan o yeni fenomendir; her uygarlık esas itibariyle toplumsal örgütlenmeye dayandığı için kitlelere eğilmek zorundadır.

Kitaptaki ulus analizi şu sorunun tartışılmasıyla başlamaktadır: "Uluslar mı, ırklar mı?" Buradan şöyle bir sonuca varılmaktadır: Sosyal bilim uzmanları (aileyi, ulusu, etnik ve dinsel grupları bilen uzmanlar) "yüz ve kafatası endeksi"ne dayanan herhangi bir toplumu hâlâ boydan boya kat etmek zorundadırlar.

Neredeyse bütün modern ulusçuluk hareketlerinin bir ölçüde ırkçı olduğu yolundaki o doğru gözlem, yazarı, ne yazık ki yüzeysel olarak ele alınan güncel bütün bilimsel ve genetik argümanları uzun uzadıya okura sunmaya yöneltmiştir. (Sözgelimi Darré'den* çok fazla alıntı yapılmıştır.) Bu tuhaf ciddiyet – vurgulamadaki biricik önemli yanlışlık, görebildiğim kadarıyla, budur– Delos'un şu kanaatine dayanmaktadır: emperyalizm, bir bakıma, ulusçuluğun mantıksal gelişiminin sonucudur (benim ancak kısmen doğru bulduğum bir görüştür bu). Zira Delos "ırklar, insanları onların toplumsal bağlantılarını ya da ait oldukları toplulukları hesaba katmaksızın yapay biçimde birleştiren fiziksel ve biyolojik standartlara dayanan sınıflandırmalardır" şeklindeki ifadesinde haklı olsa da, bunun bir tür bilimsel hata olduğunu düşünmekle yanlış yapmaktadır. Irkı esas alan sözde bilimlerin nihai/politik amacı toplumlarla toplulukların (bunların atomizasyonu emperyalist tahakkümün önkoşullarından biridir) yok edilmesine zemin hazırlamaktır.

Kitapta, bunun ardından, tarihyazımının bazı temel nosyonlarının oldukça yerinde bir sınıflandırması yapılmaktadır. Bir halk "kendi tarihine uyarlı olarak kendine dair bir vicdan kazandığı zaman" ulus haline gelir: geçmişte harcanan emeğin ürünü olan ve tarihin iz bıraktığı toprağa ilişik olması hasebiyle. Ulus, insanın içine doğduğu "ortamı", insanın doğuştan ait olduğu kapalı bir toplumu temsil eder. Oysa devlet, bir toprak parçasına hükmeden, orada elindeki erkle kanun yapan ve onu koruyan açık bir toplumdur. Yasal bir kurum olarak devlet, hangi milliyetten olursa olsun, yurttaşları tanır yalnızca; onun yasal düzeni kendi toprakları içerisinde yaşayan herkese açıktır. Devlet, bir iktidar kurumu olarak, başka topraklar üzerinde hak iddiasında bulu-

---

* *Kuzey Irkının Yaşam Kaynağı Olarak Köylülük* kitabının yazarı olan Walter Darré 1933- 1942 yılları arasında Almanya'da Gıda ve Tarım Bakanı olarak görev yaptı; ayrıca SS'lere bağlı Irk ve Yeniden Yerleşim Bürosu'nun başkanlığını yürüttü. –Ed.

nabilir ve saldırgan bir tutum benimseyebilir –göçlere son veren ulus yapısına oldukça aykırı bir tutumdur bu. Özgürleşmeleri bir barış ve refah çağını temin edecek ulusların yapısal pasifizmine değgin o eski rüya bütünüyle abes değildir.

Ulusçuluk, esas itibariyle, devletin ulus tarafından zaptını gösterir. Ulusal devletin anlamı budur. On dokuzuncu yüzyıla ait bir yaklaşım olarak ulusla devletin özdeşleştirilmesi fikri iki değişik sonuç doğurmuştur: bir yanda, yasal bir kurum olarak devlet insanların haklarını korumak zorunda olduğunu bildirmiştir; öte yanda, devletin ulusla özdeşleştirilmesi yurttaşın ulusal olanla özdeşleştirilmesini imlemiş ve böylelikle insan haklarının yurttaş haklarıyla ya da ulusal haklarla karıştırılması sonucunu doğurmuştur. Dahası, devlet bir "iktidar girişimcisi" olduğu, saldırganlık ve yayılmacılık eğilimi taşıdığı ölçüde, ulus – devletle özdeş olması sayesinde– tüm bu nitelikleri edinmekte ve artık ulusal bir hak olarak, ulusun iyiliği için gerekli olan bir şey olarak, yayılmacılığı benimsemektedir. "Modern ulusçuluğun çoğu kez ve neredeyse otomatik olarak emperyalizme ya da fetih hareketlerine yol açmasının kökeninde devletle ulusun özdeşleştirilmesi vardır."

Devletin ulus tarafından zaptı ulus egemenliğinin deklarasyonuyla başladı. Devleti ulusun bir enstrümanına dönüştürmenin ilk adımıydı bu; sonunda da ulusçuluğun devletin bütün yasalarıyla yasal kurumlarının ulusun refahı için kullanılacak birer araç olarak yorumlandığı totaliter biçimlere evrildi. Dolayısıyla zamanımızın kötülüklerini devletin tanrılaştırılmasında aramak oldukça hatalı bir tutumdur. Tanrı ile dinin o geleneksel yerini gaspeden şey ulustur.

Devletin bu zaptını on dokuzuncu yüzyılın liberal bireyciliği mümkün kıldı. Devletin bireyler üzerinde, atomize bir toplum üzerinde egemenlik kurduğu düşünülüyordu; devlet bu atomizasyonu korumak için vardı. Oysa modern devlet "güçlü bir devlet"ti; bu devlet, merkezileşmeye yönelik giderek artan bir eğilim

gösterdiği için politik yaşamın tümünü tekeline aldı. Merkezi bir devlet ile atomize (bireyselleşmiş, liberal) bir toplum arasındaki uyumsuzluğu giderecek olan şey ulusal hissiyatın katılaşmış çimentosudur; bunun da ulusal devletin bireyleri arasındaki işler/canlı biricik bağlantı olduğu ispatlanmıştır. Ulusun egemenliği bireyin egemenliği model alınarak nasıl şekillendirildiyse, devletin ulusal devlet olarak egemenliği de aynı şekilde hem bireyin hem de ulusun temsilcisi oldu ve (totaliter biçimler altında) bunlar üzerinde tekel kurdu. Ulus tarafından zaptedilen devlet, önünde diğer bütün bireylerin eğilmek zorunda olduğu en üstün birey haline geldi.

"Ahlaki evrenselin bir kolektif içerisinde bireyselleşmesi"ne, yani ilk önce Hegel'in devlet ve tarih teorisinde tasavvur edilen İdea'nın somutlaşmasına –ilk defa olmak üzere– varlık kazandıran şey devletin bu kişileşmesidir –buna da onun ulus tarafından zaptıyla ve özerk bireyin model alınarak şekillendirilmesiyle ulaşılır. O spesifik Hegelci idealizm ortadan kaybolduktan sonra "ulus fikri, halkın tini, ırkın ruhu ya da diğer eşdeğer kavramlar Hegel'in Tini'nin yerini aldı, fakat bu anlayış bir bütün olarak varolmaya devam etti".

Bu anlayışın temel özelliği şudur: artık bağımsız bir kendilik olarak tanınmayan İdea, kendi gerçekleştirimini böylesi bir tarih hareketinde bulur. O günden bu yana totalitarizme yol açan bütün modern politik teoriler mutlak bir ilkenin tarihsel bir hareket biçiminde gerçekliğe daldırılmasını ortaya koyar; bu teorilere bireyin vicdanı üzerinde öncelik "hakkı" tanıyan şey de –bu teorilerin cisimlendiriyormuş gibi yaptığı– işte bu mutlaklıktır.

Bütün tek parti sistemlerinin yükselişi ile faaliyetinin "hareketlerin" temel örüntüsünü izlemesi mantıksal bir şeydir. Bu hareketler, hareketin bizatihi kendisi tarafından gerçekleştirilen "felsefeyle yüklüdür"; buna karşılık eski partiler –bunlar çoğun politik bir teoriden esinlenmiş olsalar da– kendi amaçlarını kendilerinin dışındaki hedefler olarak düşünüyorlardı. Araçlarla

amaçların özdeşleşmesi –modern "hareketlerin" çok karakteristik bir özelliğidir bu– varsayılan bir sonsuz dinamizmin yapısında yatmaktadır. "Totalitarizmin karakteristik özelliği insanı gruba soğurması değildir sadece, aynı zamanda onu oluş'a teslim etmesidir." Genel ve evrensel olana ilişkin bu görünürdeki gerçekliğe karşı, birey kişinin tikel gerçekliği, bir hareket olarak organize edildiği için evrenselin bizatihi kendisi olan kamusal yaşamın dip akıntısındaki bir *quantité négligeable* [ihmal edilebilir nicelik] olarak görünür.

Ulusçuluk işte bu şekilde faşizm halini alır: "Ulus-devlet" totaliter devlete dönüşür, daha doğrusu kendini totaliter devlet olarak kişileştirir. Totalitarizmin ilk biçimlerini yok ettikten sonra politik yapılarımızın temel problemlerini çözmeyi başaramadığımız takdirde uygarlığın yitip gideceğine hiç kuşku yoktur. "Ulus ile devlet –ya da daha genel ve kesin terimler kullanacak olursak, politik düzen ile milliyete değgin şeyler arasındaki– ilişkiler, uygarlığımızın çözmek zorunda olduğu esaslı problemlerden birini ortaya çıkarmaktadır." Ulusla özdeş olmanın çok uzağında olan devlet, insanın insan olarak, yurttaş olarak ve bir ulusal varlık olarak haklarını güvence altına alan bir hukukun en üst koruyucusudur. "Devletin asıl işlevi bütün hakları koruyan hukuksal bir düzenin kurulmasıdır" ve bu işlev de onun yasal kuruluşları çerçevesi içerisinde korunan milliyetlerin sayısından hiçbir şekilde etkilenmez. Bu haklardan sadece insan ve yurttaş hakları başat haklardır; yurttaşların hakları bunlardan türer ve kendini dolaylı olarak bunlarda gösterir. "Ulus, insanı zamana, tarihe ve evrensel oluş'a bağımlılığı içerisinde sunduğu" için onun hakları "onların tam da kaynağındaki görecelilikten etkilenir", çünkü sonuçta "Fransız, İspanyol ya da İngiliz olmak insan olmanın bir aracı değildir, bunlar insan olmanın bir türüdür".

Yurttaş ile bir ulusun üyesi, politik düzen ile ulusal düzen arasındaki bu ayrımlar, ulusal bir varlık olarak insanı kamusal yaşamdaki doğru yerine koyarak milliyetçiliğin yelkenlerini suya

indirse de, bir yanda "giderek tekleşen" bir yandaysa (halkların giderek artan bir şekilde ulusal bilinç kazandığı) uygarlığımızın büyük politik ihtiyaçlarını karşılayacak olan şey federasyon fikridir. Federe yapılarda milliyetçilik ülkesel olmaktan çok, kişisel bir statü olacaktır. Beri yandan devlet, "hukuksal kişiliğini kaybetmeksizin, sınırlı bir toprak parçası üzerinde uygulanacak olan yeterliklerle yüklenmiş bir organ olarak görünecektir günden güne".

Delos'un eserini ayrıntılarıyla tartışmanın yeri elbette burası değil; bir değerlendirme yazısının sınırları içerisinde eleştirilemeyecek denli önemli bir kitap bu. Delos'un milliyetçiliğin totalitarizme nasıl evrildiğine ilişkin o parlak analizleri, milliyetçilikle eşit derecede yakın bir bağlantı içerisinde olan emperyalizmi göz ardı etmektedir –emperyalizmden sadece bir kere, o da bir dipnotta olmak üzere, söz edilmiştir. Oysa ne modern milliyetçiliğin ırkçılığı ne de modern devletin iktidar çılgınlığı emperyalizmin yapısı layıkıyla anlaşılmaksızın açıklanabilir.

# KARL JASPERS'E ARMAĞAN*

Lieber Verehrtester,**

Bu küçük kitabı size adamama izin verdiğiniz için teşekkür ederim; onun Almanya'da yayımlanması üzerine söylemek durumunda olduğum şeyleri size söyleme fırsatı verdiğiniz için ayrıca teşekkür ederim.

Çünkü bugün bir Yahudinin, Almanca konuşan bir Yahudi olsa bile, Almanya'da bir şeyler yayımlaması kolay bir iş değil. Olan bitenler karşısında, kişinin kendi dilinde yazma fırsatına yeniden kavuşmasının çekiciliği fazla bir önem arz etmiyor, sürgünden ülkeye biricik dönüş yolu bu olmasına rağmen (insanın rüyasında bütünüyle yasaklayamadığı bir şeydir bu). Fakat biz Yahudiler (artık) sürgün değiliz ve böyle rüyalar peşinde koşma hakkımız yok. Yahudilerin sürülmesinin Alman tarihi ya da Avrupa tarihi bağlamında nasıl göründüğü ya da anlaşıldığından

---

* "Zueignung au Karl Jaspers", *Sechs Essays* içinde, Heidelberg, 1948. İngilizce çeviri Robert ve Rita Kimber'a aittir.

** *Lieber Verehrtester* (Sevgili Saygıdeğer Efendim) Hannah Arendt'in Jaspers'a 1946'dan filozofun öldüğü 1969 yılına dek yazdığı hemen her mektupta kullandığı hitap şeklidir. Bu hitap şekli Almancada oldukça doğal karşılanmaktadır; geçmişte mektuplara *Sehr verehter Herr* (Sayın Bay) diye başlamak yaygın bir uygulamaydı. Arendt için Jaspers hem "sevgili" hem de "en saygıdeğer" bir insandı; dolayısıyla bu hitap Arendt'in hocasına duyduğu sevgi ve saygıyı yansıtan bir ibaredir. –Ed.

epey ayrı olarak, bizatihi bu sürülme olayı bizi, ilk başta dönüp kendi tarihimize bakmaya zorladı (bizim tarihimizde bu, benzersiz ve olağandışı bir fenomen olarak değil, fakat bildik ve sürekli tekrarlanan bir fenomen olarak görünür).

Bugünü geçmişe bakarak anlamanın yanıltıcı olduğu ortaya çıkmıştır. Yaşadığımız son birkaç yıl, geçmişimizde de yaşandığını hiçbir şekilde belgeleyemeyeceğimiz şeyleri öğretti bizlere. Daha önceki hiçbir dönemde bizi yok etmeye yönelik kararlı bir çabayla karşılaşmamıştık; böyle bir olasılık üzerinde asla ciddi ciddi düşünmemiştik. Dünyadaki Yahudi nüfusunun üçte birinin, Avrupa Yahudilerininse neredeyse dörtte üçünün imha edilmiş olduğunu göz önüne aldığımızda, Siyonistlerin Hitler'in iktidara gelmeden önce yaptığı felaket tahminleri bir bardak suda fırtına koparmaktan farksız kalıyor.

Fakat bunu söylemek, bu türden bir kitabın anlaşılmasını ya da daha iyi anlaşılmasını hiçbir şekilde kolaylaştırmaz. Bana öyle geliyor ki hem Almanların hem de Yahudilerin büyük çoğunluğu Almanlarla Almanya'da konuşmak isteyen, ya da benim bu kitapta yaptığım gibi Avrupalılarla konuşmak isteyen bir Yahudiyi bir düzenbaz ya da budala diye görmekte zorlanacaktır. Bunun suç ya da sorumluluk meselesiyle hiçbir şekilde ilgisi yoktur. Ben bu kitapta, gördüğüm kadarıyla olgusal meselelerden söz ediyorum sadece, çünkü kişi neyi niçin yaptığını bilmeksizin olgusal temelden asla sapmamalıdır.

Umarım bu makalelerden hiçbiri çağımızın olgularına ilişkin ve Yahudilerin yüzyılımızda uğradığı akıbete ilişkin bir farkındalığa sahip olmaksızın yazılmamıştır. Fakat ben, bu makalelerin hiçbirinde salt bu olgular temelinde bir pozisyon almadığıma ve bu olgular tarafından yaratılan dünyayı zorunlu ve yıkılamaz olarak kabul etmediğime inanıyor ve öyle ümit ediyorum. Sizin felsefeniz ve sizin varlığınız olmasaydı (her ikisi de, dünyanın doludizgin yaşadığı çılgınlığın beni sizden büsbütün kopardığı o uzun yıllar boyunca daha önce hiç olmadığı kadar gözümde can-

lı/açık hale geldi) asla böylesine bağımsız bir yargıda bulunma iradesi gösteremez, her türlü bağnazlıkla arama bilinçli bir mesafe koyamazdım, bunlar ne denli çekici olursa olsun ve pozisyonumun bir doğurgusu olarak peşi sıra ortaya çıkan yalıtılmışlık tehdidi ne denli ürkütücü olursa olsun.

Sizden öğrendiğim ve ruhumu, sonraki yıllarda, insanların eski çağlarda ruhlarını şeytana satmalarına benzer biçimde satmadan yolumu bulmama yardımcı olan şey, önemli olanın felsefeler değil hakikat olduğu, kişinin ne denli rahat döşenmiş olursa olsun kendi küçük kabuğunda değil, dışarıda (insanların arasında) yaşamak ve düşünmek zorunda olduğu ve hangi biçimde olursa olsun bu zorunluluğun insan olmaya çalışmak yerine bizi bir rol oynamanın cazibesine ikna etmeyi deneyen ulaşılmaz bir ideal olduğu gerçeğiydi. Şahsen asla unutmadığım şey sizin betimlemeye gelmez (dinlemeye ilişkin) tutumunuz, eleştirmeye her zaman hazır olan fakat bağnazlıktan olduğu kadar şüphecilikten de uzak olan hoşgörünüzdür; nihayet, bütün insanların ussal varlıklar olduğu fakat hiçbir insanın ussallığının yanılmaz olmadığını idrak etmemi sağlamanızdır.

Geçmişte kimileyin sizi taklit etmekten (hatta konuşma tarzınızı bile) kendimi alamıyordum, çünkü bu tarz bana göre dünyayla açıktan ve doğrudan uğraşan bir insanı, gizli güdüleri olmayan bir insanı sembolize ediyordu. O zamanlar benim gizli güdüleri olmayan insanlar bulmanın sonraları ne denli zor olacağına dair, akıl ile açık/aydınlatıcı dikkatin bizden istediği şeyin mağrur ve hatta mirasyedi bir iyimserlik olarak gözükeceği bir dönemin çıkıp geleceğine dair hiçbir fikrim yoktu neredeyse. Zira bugün bu dünyanın yaşadığımız olgularından biri halklar ve bireyler arasındaki esaslı güvensizliktir, bu durum Nazilerle birlikte ortadan kaybolmadı, kaybolması da mümkün değil; çünkü yaşadığımız o yoğun deneyimden kökleniyor. Dolayısıyla bugün biz Yahudilerin, hasbelkader karşılaştığımız bir Almana şu soruyu sormamız imkânsız: 1933 ile 1945 arasındaki o on iki yılda ne

yaptınız? Bu sorunun gerisinde önlenemez iki duygu yatıyor: bir başka insanı gayri insani bir taleple kendi varoluşunu haklılaştırmaya zorlamanın o asap bozucu huzursuzluğu ve kişinin bir ölüm fabrikasında çalışan biriyle ya da yönetimin işlediği korkunç cinayetler hakkında bir şeyler öğrendiğinde kendisine "yumurta kırmadan omlet yapılmaz" diye karşılık veren biriyle yüz yüze gelme şüphesi. Doğuştan katil olmak zorunda olmayan bir kişinin bunlardan ilkini yapmış olması ya da suç ortaklığı yapmış birinin, inanmış bir Nazi olmasa bile yukarıdaki sözü söylemiş olması, bizi kolaylıkla genelleme yapmaya götürebilecek huzursuz edici bir gerçekliktir.

Her iki halkın da sürüklendiği olgusal deneyim şöyle bir şeye benzemektedir: Bir tarafta Alman halkının (Nazilerin bilinçli bir biçimde planladığı ve uygulamaya koyduğu) suç ortaklığı vardır. Öteki taraftaysa bütün Yahudi halkının (gaz odalarında yaratılan) o kör nefreti... Her iki halk da bu olgusal deneyimi terk etmeye karar vermedikçe Yahudi birey, kendini, o bağnaz nefretinden, Alman bireyinin Naziler tarafından kendisine dayatılan suç ortaklığından kendisini kurtarabileceğinden daha fazla kurtaramayacaktır.

Bu deneyimi bütünüyle arkamızda bırakma ve eylemlerimizi dikte eden yasalardan bütünüyle vazgeçme kararı, alınması zor bir karardır. Bu, geçmişte bir şeylerin gerçekleştiği, bunların salt kötü, haksız ya da zalimane değil, gerçekleşmesine hiçbir koşulda izin verilmemesi gereken şeyler olduğu yolundaki içgörüden kaynaklanır. Nazi rejimi belli sınırlar içerisinde kaldığı ve Yahudiler kendi davranışlarını iki halk arasındaki normal ve anlaşılır bir düşmanlığa ilişkin koşullar altında uygulanan kurallara göre biçimlendirebildiği sürece söz konusu olan durum bu değildi. O zamanlar kişinin gayri insani bir varlığa dönüşmeksizin dayanabileceği bir olgusal temel vardı hâlâ. Kişi bir Yahudi olarak saldırılara maruz kaldığı için kendisini bir Yahudi olarak savunabilirdi. Ulusal kavramların ve ulusal mensubiyetin hâlâ bir anlamı

vardı; onlar, içerisinde yaşanabilen ve hareket edilebilen bir gerçekliğin öğeleriydi hâlâ. Böyle bir dünya bağlamında – barındırdığı bütün düşmanlıklara rağmen parçalanmadan kalan bir dünyaydı bu– halklar ile bireyler arasındaki iletişim imkânı varlığını sürdürmeye devam eder. Nazilerin yarattığı olayların sonuçlarını kabul edersek, kaçınılmaz biçimde bizi avucuna alan o kör ve sonsuz nefretten kurtuluruz.

Fakat ceset imalatı düşmanlığın ötesinde bir şeydir ve politik kategoriler kullanılarak anlaşılamaz. Auschwitz'de olgusal deneyim bir yarık açtı; bu yeni zemin üzerinde durmayı deneyen herkesi içine çeken bir yarık. Burası, politikacıların *Realpolitik*'ine ait bu gerçeklik, halkların büyük çoğunluğunun her zaman ve doğal bir biçimde büyüsüne kapıldığı bu gerçeklik, Nazilerin Auschwitz'de ceset üretmeye devam etmelerine benzer biçimde bizi ancak ve ancak imha hareketini daimi kılmaya zorlayabilecek bir canavar haline gelmiştir.

Bu olgusal zemin bir uçurum haline geldiyse, kişinin bu zeminden çekip almak suretiyle işgal ettiği uzam, deyim uygunsa, ulusların ve halkların artık olmadığı, sadece bireylerin olduğu boş bir uzamdır; bunun bu bireyler açısından, halkların büyük çoğunluğu (hatta kişinin kendi halkının büyük çoğunluğu) herhangi bir verili momentte ne düşünürse düşünsün, artık pek bir önemi yoktur. Bugün dünyanın bütün halkları ve bütün ulusları içerisinde varolan bu bireyler karşılıklı anlayışa ulaşmak durumundalarsa, kendi ulusal geçmişlerine –artık hiçbir şeyi açıklamayan geçmişlerdir bunlar çünkü Auschwitz, Alman tarihi perspektifinden çok, Yahudi tarihi perspektifinden açıklanabilecek bir olaydır– artık delicesine sarılmamayı öğrenmeleri, gün gelip şu veya bu biçimde bir kez daha tepemizde patlayabilecek bir tufandan tesadüfen kurtulan biricik kazazedeler olduklarını ve dolayısıyla kendi gemisindeki Nuh gibi olabileceklerini unutmamaları ve nihayet, ümitsizliğe kapılmamaları ya da insan soyunu hakir görmemeleri, bunun yerine dünyanın türlü denizlerinde

gemilerini yüzdüren çok sayıda Nuh olduğunu ve bunların gemilerini mümkün olduğunca birbirlerinin yakınına getirmeye çalıştıklarını görüp buna müteşekkir olmaları büyük önem taşımaktadır.

Sizin Cenevre'de söylediğiniz gibi: "Hâlâ üzerimize kapanmış olan kapıları vuruyormuşçasına yaşıyoruz. Bugün bir dünya düzenine hâlâ kavuşamamış saf kişisel âlemde belki de bir şeyler gerçekleşiyor, çünkü sadece bireylere verilen bir düzendir bu, fakat bireyler belki bir gün böyle bir düzene kavuşacak: o dağınık hallerinden kurtarılıp bir araya getirildikleri zaman."

Bu ümit ve bu niyetle bu kitabın Almanya'da yayımlanmasının haklı bir gerekçesi olduğunu düşünüyorum. Ve her halükârda sizin yaşamınız ve felsefeniz insanların birbirleriyle nasıl konuşabileceklerine dair –tufanın hüküm süren koşullarına rağmen– bir model sunmaktadır bize.

New York, Mayıs 1947

# RAND SCHOOL KONFERANSI

[Bu konferans metnine Arendt kendi elyazısıyla "Konferans, Rand School, 1948 ya da 49" notunu iliştirmiş. Metinden anlaşıldığı kadarıyla konferansın 1948'de verilmiş olması muhtemel. Rand School bir işçi sınıfı okuluydu ve çoğu Arendt'in ahbabı olan New York entelektüelleriyle sosyalistlerinin toplandığı bir merkezdi; bu okul aynı zamanda konferanslar için bir forum imkânı sağlıyordu. Anti-Stalinizm, konferanslara katılanların pek çoğu açısından hassas bir meseleydi, özellikle de Arendt'in konuyu bu izleyicilerin Avrupalı muadilleri karşısında tartışma şekli.]

Anti-Stalinizm, politikaya duydukları hasbi ilgi otuzlardaki Rus Devrimi'nin yaşattığı o şiddetli hayal kırıklığından sonra da devam eden ve kırklarda, kapıldıkları ümitsizliğin sonucu olarak, Marksist sosyalizmi temelden sorgulamaya başlayan Amerikan sol kanat entelijensiyasının dar bir kesiminin amentüsü haline geldi. Bu terim, geçmişi daha eskiye dayanan sosyalizm, liberalizm ve komünizmin aksine siyaset felsefesine yönelik genel bir politik yaklaşımı imlemese de, tek bir spesifik amaç etrafında mümkün olduğunca çok sayıda kişiyi (aksi halde politik meselelerde çok farklı yönelimlere girecek olan kişileri) en kısa sürede toplamak için icat edilen bir slogandan daha fazlasını ifade etmektedir. Anti-Stalinizm bir siyaset felsefesine, hatta totalitarizm konusunda kesin bir pozisyona işaret etmese de –anti-Stalinist olmak, ama buna rağmen (totaliter yönetimlere olmasa da) en azından diktatörlüklere inanmak pekâlâ mümkündür– çok daha

açık bir surette belli bir iklimi işaret eder; kısmen Amerika'daki spesifik koşulların, kısmen de daha genel bir biçimde paylaşılan tarihsel ve biyografik öğelerin oluşturduğu kendine özgü bir atmosferdir bu. Anti-Stalinizm terimi açıkçası geçmişteki bir deneyimi, belli bir kuşağın yaşadığı deneyimi anlatır; ne ki o, bu amentüyü benimsemiş olanların gelecekteki tutumlarını değerlendirmede ölçü olarak alınamaz.

Anti-Bolşevizm ya da anti-totalitarizm terimlerinden farklı olarak anti-Stalinizm teriminin tercih edilmesi anlamlıdır. Hiçbir anti-Nazi kendisini anti-Hitlerci diye adlandırmaz, çünkü bu onun Nazi partisi içindeki mücadelelerin bir katılımcısı, belki de Röhm ya da Strasser'in* mesai arkadaşı olduğu anlamına gelir, Nazizmin düşmanı olduğu anlamına değil. Keza, anti-Stalinizm terimi Bolşevik partisinde yaşanan iç mücadelelerden köklenmiştir: yirmili yıllarda bu parti içerisindeki bir kimse ya Buharin'den yana ya da ona karşı, ya Zinoviev'den yana ya da ona karşı, ya Trotskiy'den** yana ya da ona karşı, ya Stalin'den yana ya da ona karşı olmak durumundaydı. Rus partisi içerisindeki mücadeleleri uluslararası mesele haline getiren şey Trotskiyzmin anti-Stalinizmle özdeşleşmesiydi; böyle bir şey gerçekleşebildi çünkü dünyanın her yerindeki radikal hareketler Moskova'nın büyüsü ve iktidarına kendilerini uzunca bir süre öylesine kaptırmışlardı ki kendi aralarındaki politik tartışmalar da Bolşevik partisinin çizgisi dışına çıkmıyordu. Trotskiyzm, Trotskiy'in partiden atılmasının ve Rusya dışına sürgüne gönderilmesinin ardından geliştiği için, ne yazık ki Rus partisindeki iç mücadeleleri devam ettirdi ve sol kanat işçi hareketlerindeki konformist olmayan unsurlar üze-

---

* Ernst Röhm ile Gregor Strasser Nazizmin Almanya'da yükselişinde önemli rol oynamış, fakat daha sonra (1934'te) Hitler tarafından tasfiye edilmişlerdir. –Ed.

** Rus Devrimi'nde ve Sovyetler Birliği'nin sonraki gelişiminde hayati roller oynayan Nikolay Buharin, Grigoriy Zinoviev ve Leon Trotskiy sırasıyla 1938, 1936 ve 1940 yıllarında Stalin'in kurbanı oldular. –Ed.

rinde Moskova'nın Komintern üzerinde kurduğu hakimiyete benzer bir hakimiyet kurdu; bu durum, 1930 yılına gelindiğinde Stalin ile Trotskiy arasındaki fiili çatışmanın Rusya'da bile modası geçmiş olmasına rağmen böyleydi; Rusya'da Trotskiyzme karşı verilen mücadele spesifik önemini yitirmişti ve salt totaliter tahakkümün bir aracı olarak kullanılıyordu. Özetle, anti-Stalinizm terimi, Stalin'in bütün eski düşmanlarını halihazırdaki politik inançlarından bağımsız olarak *de facto* bir araya toplamaktan daha fazlasını anlatan bir terimdir. Daha da kötüsü, bir yandan, spesifik politik kanaatlerdeki müphemliği ve bütün politik meseleleri getirip tek bir kişiye bağlaması –bu, o muzip "Stalin öldüğünde anti-Stalinistlere ne olacak?" sorusunun doğmasına neden olmuştur–, bir yandan da Stalin'in gevşek ama aşırı derecede spesifik anlamda Trotskiyzm terimini kullanmasını, habis bir biçimde, doğrulamaktadır (Stalin, kendi düşmanlarından farklı olarak, Trotskiyzme, oldukça pratik amaçlar açısından ihtiyaç duymaktadır).

Bu terminolojinin tehlikesi iki yönlüdür. Onun daha az önemli yönü gerçekten de anti-totaliter olan insanların totaliter bir hareket içerisinde, olsa olsa yanlış tarafı tutmuş gibi görünmeleri ve gerçek iç-totaliter muhalefetin varlığından ötürü de çoğunlukla yanlış düşmanlara karşı yanlış dostlarla hemhal olmalarıdır. Buradaki mesele Almanya'daki bütün eski Nazilerin bugün ateşli birer anti-Stalinist olmaları değildir salt (burada da, kafalarındaki o karışık terminolojiyle düşünme şeklinden dolayı, Nazizmden arınma meselesinde nasıl bir tutum alacaklarından pek de emin olmayan pek çok anti-Stalinist tanıyorum), fakat aynı zamanda, sözgelimi Tito'nun da şüphe götürmez bir biçimde anti-Stalinist olmasıdır; Tito, sonunda, totaliter bir diktatör olarak karşımıza çıkmasa da bu husus henüz hiçbir şekilde karara bağlanmış değildir.

Anti-Stalinizmde içkin olan düşünce ikliminin doğuracağı daha büyük tehlike ise, onun yaklaşımında düşüncelerin sorgu-

lanmaz bir biçimde fosilleştirilmesidir. Onun dışarıdan bakan biri için en göze çarpan öğesi bu entelektüellerin kendi geçmişlerine sımsıkı sarılmaları, son on yılda yaşanan politik olaylar ile tarihsel gelişmelerin ışığı altında kendi politik kanaatlerini yeniden düşünme konusunda gösterdikleri gönülsüzlük ve yirmili yılların politik klişelerinin –ki bunlar, hiç kuşku yok ki, o yıllarda hiç de klişe falan değildi– desteği olmaksızın gerçeklikle yüzleşmede içine düştükleri çaresizliktir. Çağımızın bütün radikal hareketlerinin Rus Devrimi'yle özdeşleşmenin ve onun tarafından gasp edilmenin bir sonucu olarak mahvolması, bir bakıma, yeterince kötüydü; daha da kötü olanı ise Rusya'ya olan bu marazi bağlılığın devrimin ardından duyulan hayal kırıklığından sonra da devam etmesiydi. Aynı yaklaşım, mevcut klişelerimizin arkasında yatan politik deneyim ile ıstıraplardan yoksun olan genç kuşak, anti-Stalinizmi başka bir şeyin eksikliğini doldurmak için benimsemeye başladığında, daha az modası geçmiş olmamaktadır.

Anti-Stalinistler arasındaki tipik politik gerçekdışılık ve gelenekçilik bu ülkedeki [Amerika] genel politik durumla yakından bağlantılı gibi görünmektedir. Bütün totaliter hareketler, fakat on yıl öncesinin Nazizminden daha fazla olmak üzere bugünün Bolşevizmi, Amerika'nın iç politik manzarasında hiçbir şekilde mevcut değildir. Bolşevizmin bugünkü anlamı ülke dışından gelen ve ülke içindeki espiyonajdan destek gören bir tehditten başka bir şey değildir; bunun doğurduğu sonuç ise anti-Stalinist-lerin giderek daha çok dış politika bağlamında düşünmeleridir. Onlar devlet adamlığına ilişkin bir alan olarak politikayla temasa geçmedikleri ve bu alana pek az ilgi duydukları için dünyadaki kuvvetleri Stalin yanlısı ve Stalin karşıtı diye tanzim eden masa başı stratejistlerine dönüşmüşlerdir. Dış politikaya yapılan bu yeni vurgu bugünün anti-Stalinizmini, anti-totalitarizmin Trotskiyzm ya da anti-faşizm gibi ilk biçimlerinden ayıran başlıca öğedir. Bu ülkede faşist gruplar hiçbir zaman çok güçlü olmadılarsa da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dahası, faşist türden totaliter ve kıs-

men totaliter diktatörlüklerin kimileyin yerli burjuvazinin desteğiyle iktidara gelmesi (bu, bütün Marksistlerce aşırı derecede önemsenen bir durumdu), Amerikan anti-faşistlerini, doğru ya da yanlış, "faşizmin bu ülkede de gerçekleşebileceğine" ve verdikleri mücadelenin kendileri açısından bir ölüm-kalım mücadelesi olduğuna inanmalarına yol açtı, eyleme geçme konusunda onlara belli olasılıklar esinledi. Gelgelelim, ülke dışından gelecek bir faşist tehlike hiçbir zaman (savaş sırasında bile) fazlaca ciddiye alınmadı; doğrusu, Birleşik Devletler savaşa girdiği anda zafer de muhakkaktı; ve Amerikalılar, çok az ve önemsiz sayıda istisnayla, bunu biliyordu.

Bu açıdan, Avrupa'da ve dünyanın hemen her yerinde durum Amerika'dakinin tam zıttıdır: Bolşevizm Rusya'dan ve onun uydularından gelen bir tehlike değildir salt. Beşinci kol denen şeyin yarattığı tehlike espiyonaj tehlikesinden çok daha gerçektir; Nazi esinlenimli hiçbir parti (Romanya'daki anti-Semit gruplardan Fransa'daki Doriot birliğine* varıncaya değin) sadakat, güvenilirlik ve etkili denetim konularında Moskova güdümlü komünist partilerle yarışamazdı.

Dolayısıyla, Birleşik Devletler'in sınırları dışındaki anti-Stalinizm belirgin bir milliyetçi ton taşımaktadır ve sözgelimi Fransa'da pek çok iyi insanın De Gaulle'ün arkasına takılmasına yol açmıştır: çünkü De Gaulle yönetiminin totaliter potansiyeline ve otoriter çizgilerine rağmen bu insanlar, bu tehlikelerin farkında oldukları zaman bile, yerli bir diktatörlüğü yabancı bir diktatörlüğe tercih etmektedirler. Öte yandan, namuslu ve seçkin Avrupalılar (bu insanlar, geçmişleri ve entelektüel formasyonları do-

---

* Arendt Romanya'daki Hitler yanlısı Ion Antonescu diktatörlüğü ile Fransa'daki Jacques Doriot taraftarlarını kastetmektedir. 1898'de doğan ve 1945'te uğradığı suikast sonucu ölen Doriot'nun yaşamı en soldan en sağa savrulan aşırılıklarla geçti. Parti Populaire Français'nın lideri olan Doriot bir aşırı milliyetçi ve Nazi işbirlikçisiydi; "Fransa'nın Führeri" olarak tanınıyordu. –Ed.

layısıyla, Amerika'da büyük olasılıkla zerrece taviz vermeyen birer anti-Stalinist olurlardı) yoldaş olmaya hiç de hoş olmayan bir eğilim ve Amerika damgalı anti-Stalinizme belirgin bir husumet göstermişlerdir.

Kişinin kendisine yabancı gözlerle bakması kimi zaman faydalıdır. Bu bağlamda, Avrupalıların Amerika'daki anti-Stalinizmin o dipte yatan ama dillendirilmemiş öğesini keşfetme biçimleri şaşırtıcıdır (anti-Stalinistlerin kendileri bile bundan ancak yarı yarıya haberdardır). Stalin'in kendi gazaplarının nesnesi olmaya değer biricik düşman olduğu yolundaki o inatçı ısrarın ve bütün dünyanın Stalinistler ile anti-Stalinistler olmak üzere iki kampa bölünebileceği yolundaki o naif varsayımlarının berisinde Avrupalılar, Amerika'daki statükoya, itiraf edilmemiş ve asla dışavurulmayan bir bağlılıkla bakmaktadırlar. (Söylemesi bile fazla, bu kuşku Amerikalı entelektüellerin kendi Avrupalı dostlarına geri, olgunlaşmamış ve aptal gözüyle bakıp saldırmak suretiyle –bir bakıma– öngörüsüz bir biçimde karşılık verdikleri zaman doğrulanmaktadır.) Dahası, anti-Stalinistlerin dış meselelerle meşgul olmaları, Avrupalıların bu anti-Stalinizmi sadece ve sadece Doğu-Batı yarılmasının ardından gelen biricik ideolojik ve dolayısıyla ilgi göstermeye değmez bir sonuç olarak görmelerini sağlamaktadır; bu yarılma, savaş durumunda, kim kazanırsa kazansın tüm bir Avrupa kıtasının yok oluşuna yol açabilir pekâlâ. Keza, anti-Stalinistlerin Amerika'daki statükoya bağlılıkları, başka yerlerdeki statükoya bir bağlılık olarak kolayca yanlış anlaşılabilir ve yanlış yorumlanabilir; özellikle Marshall Planı'nın nazik durumdaki yönetimlere verdiği desteğin kaçınılmaz bir sonuç yaratması ve Avrupa'daki statükonun restorasyonuna yol açmasından ötürü.

Savaş meselesinin Avrupa'da oldukça farklı bir gözle görülmesi çok doğaldır; [bu kıtada] total tahakküm karşısında o büyük özgürlük meselesi yok olma korkusunun gölgesinde kalmaktadır. Ne ki, tuhaftır, Avrupalıların Amerikan politikasına ve Ame-

rikalı entelektüellerin tutumlarına ilişkin tahminlerinin daha bir kesinlik taşıması tarihsel-düşünsel bir gelenektir salt. Totalitarizmden çok önce ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca, önde gelen tarihçiler ile devlet adamları, geleceğin iki büyük dünya gücü olan Birleşik Devletler ile Rusya arasında bir savaş çıkacağı yönünde tahminde bulunmuşlardır. İyi eğitim almış bir Avrupalı, politik kanaatlerinin hepsi Rusya ile olası bir çatışmaya odaklanmış, gizliden gizliye milliyetçi güdülere sahip Amerikalı bir radikalden kolayca şüphelenir; çünkü o bu çatışmayı politik rejimlerden bağımsız olarak tarihsel bir zorunluluk biçiminde görür. Ve anti-Stalinizm, bugünkü biçimi ve terminolojisiyle ve özellikle de halihazırdaki dillendirilme evresiyle, Avrupalıların politikaya olan tipik ideolojik yaklaşımlarına denk düşmektedir. Bu yaklaşımlar, faşizm ile komünizmden (Amerika'dan ve Rusya'dan) sakınmak için harcadığı çabayı "üçüncü kuvvetler"i kurma konusunda pek göstermeyen bu tutumları doğrular gibi görünmektedir; sırf tutarlılık adına ülkeler ideolojilerle ve hareketlerle özdeşleştirilmektedir (çünkü Rusya komünisttir, Amerika ise faşist ya da emperyalist bir ülke olarak yorumlanmaktadır) ve Avrupalılar bu durumun antagonist değil çatışmacı bir durum olduğuna inanmaktadırlar. Bu şematik ve soyut düşünme biçimi Avrupa'nın bağımsızlığına, üzerinde sağlam bir şekilde durmaya imkân veren ideolojik bir zemin kazandırmaktadır.

Bu noktada pek çok Avrupalı entelektüelle ilgili sıkıntı şudur: eskiden beri arzulanan Avrupa federasyonu fikri artık kesin bir politik olasılıktır; dünya devletlerinin yeniden dizilimi bu devletlerin o eski milliyetçiliklerini daha geniş bir yapıya yönlendirmelerini ve geçmişte nasıl şoven bir Alman, İtalyan ya da Fransız devleti idilerse aynı şekilde şoven bir Avrupalı olmalarını aşırı derecede kolaylaştırmıştır. (Bu durum en önde gelen devletler için geçerlidir, çünkü diğerleri Birleşik Avrupa sloganını kendi uluslarının Avrupa liderliğinde hak iddia etmesi için kullanma yönünde belirgin bir eğilim sergilemektedirler.) Bugün Avru-

pa'da gördüğümüz şey Amerikan izolasyonizminin bir tür tekrarlanan performansıdır; Avrupacılık çoğun, politik koşulları doğru bir biçimde kavramanın değil, izolasyonist ve küstah bir ruh halinin işaretidir. (Bu yeni milliyetçilik türüne hiç bulaşmamış olan Avrupalılardan biri Alman filozof Karl Jaspers'dir; onun *Commentary*'nin Kasım 1948 tarihli sayısındaki makalesine bakınız.)* Avrupalıların Amerikan izolasyonizmini ve onun çöküşünün her türlü içerimini anlamalarını zorlaştıran şey, çoğunlukla, kendilerinin bu yeni izolasyonizmidir. Bu olguyu itiraf etseler de onu Amerikan emperyalizminin başlangıcı olarak yanlış yorumlamakta ve Amerikan gücünün ve şiddet araçlarının ihracı sonucu değil, fakat Amerikan parasının Marshall Plan'ı altında diğer ülkelere ihraç edilmesinin sonucu olarak herkesi kucaklayan bir ittifak sisteminin (Atlantik Paktı) ardından geldiğini anlamamaktadırlar. Buna karşılık, Amerika'nın emperyalist olmayan niyetlerini tanımaya hazır olanlar ise Amerika'nın Avrupa'nın hatırına izolasyonizm politikasından vazgeçmesini beklemekte ve onu yeni Avrupa milliyetçiliğine dahil etme eğilimi sergilemektedirler. Ne ki Amerikan izolasyonizmi kendi devrini tamamladığında, Birleşik Devletler'in Atlantik Okyanusu ile Pasifik Okyanusu arasındaki coğrafi konumu, nüfusunun bileşimi (yurttaşları arasında, oranı ne olursa olsun, yeryüzündeki her ulustan insanlar olması) ve cumhuriyetçi kurumlarının spesifik karakteri... tüm bunlar dünya politikasına ilişkin çok geniş kapsamlı bir kavrama işaret etmektedir.

---

* "The Axial Age of Human History: A Base for the Unity of Mankind" ("Beşeri Tarihin Mihver Çağı: İnsanlığın Birliğinin Temeli"). Arendt, Jaspers'e yazdığı mektupta bu makalenin "insanlık kavramına sağlam bir temel kazandırdığını ve kelimenin en olumlu anlamıyla onu uzlaştırdığını" bildirmiştir: "Buradaki anahtar husus, bana göre, bu uzlaşma öğesidir..." (*Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondance 1926-1969*, Haz. Lotte Kohler ve Hans Saner, New York, 1992, 71. Mektup, 16 Temmuz 1948). –Ed.

Avrupalıların zihnindeki iki kuşkudan –Amerikalı anti-Stalinistlerin statükonun daha sofistike ve görece güçsüz savunucuları oldukları ve onların ancak ve ancak kendi ülkelerinin dış politikadaki ulusal çıkarları açısından bir ideolojik "üstyapı" olabilecekleri yönündeki kuşkular– biri sağlam bir temele sahipmiş gibi gözükürken, diğeri boşlukta durmaktadır. O ihtilaflı meselenin, Sovyet Rusya'nın sosyalist bir ülke olup olmadığı meselesinin anti-Stalinistler tarafından sonu gelmez bir biçimde tartışılması, diğer, Amerikalıların yanı sıra anti-Stalinistlerin de, toplama kampları ve gizli polis marifetiyle faaliyetlerini yürüten, toplumun topyekûn tahakküm altına alınmasını ve insanın topyekûn aşağılanmasını amaçlayan bir yönetime kökten ve hasbi bir tutumla karşı çıktıkları gerçeğini bir bakıma silikleştirmiştir. Bu karşıtlığın Rus çıkarlarıyla Amerikan çıkarları arasındaki o daimi çatışmayla hiçbir ilgisi yoktur; tam tersine, Amerikalı entelektüeller, Avrupalıların aksine, bu tür mülahazalarda bulunmazlar. Buradaki biricik neden şudur: onlar Amerika'yı on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl tarih profesörlerinden ve bu cumhuriyetin temellerini ve zorunluluklarını artık anlayamayan, Avrupa ulus-devletlerinin son emperyalist evresine dair kuralları bütünüyle farklı koşullara dayanan bir politik yapıya (devlete) körlemesine uygulayan diğer kâhinlerden daha iyi tanımaktadırlar.

Amerikan anti-Stalinizminin Amerika'daki hükümet etme biçimine bağlılığa ya da, Avrupa açısından ifade edecek olursak, statükonun doğrulanmasına sıkı sıkıya kök saldığı doğrudur. Bu bağlılıkta itiraz edilebilecek hiçbir şey yoktur, anti-Stalinistlerin –geçmişlerinden dolayı– bunu itiraf etmeye yanaşmamaları ve kendi siyaset felsefelerini geliştirememeleri dışında. Amerikan Cumhuriyeti o büyük on sekizinci yüzyıl devrimlerine dayanan, 150 yıllık sanayileşme ve kapitalist gelişme döneminden başarıyla çıkan, burjuvazinin doğuşuyla baş edebilen ve kendi toplumu içerisindeki güçlü ve çirkin ırkçı önyargılara rağmen milliyetçi ve

emperyalist bir politika gütme yönündeki bütün ayartılara karşı koyan biricik politik yapıdır.

Avrupalılar politik statükonun bu kabulünün ne konformizm ne de eski radikal inanışların reddi olduğunu anlamakta büyük güçlük çekmektedirler; zira Amerika'da sadece hoşgörülebilir ya da ehveni şer olmakla kalmayan fakat aynı zamanda olumlu/üretken politik olasılıklarla dolu olan şeyler Avrupa'da müsamaha görmemekte ve tartışma konusu edilmemektedir. Avrupalılara, kendi statükolarının bile Bolşevik bir devrim durumunda elde edebileceklerinden çok daha iyi olduğunu söylemek elbette ki onlara gerçeği söylemek demektir, fakat bu anlamsız bir gerçektir çünkü belli Avrupa ülkelerindeki statükonun, bir mucize olmadığı takdirde, korunamayacağını herkes bilmektedir. Avrupa'da statükodan yana olmak nüfusun büyük bölümü açısından çoğun en temel ekonomik düzeyde bile anlamsız kaçan bir sömürüyü savunmak, muazzam adaletsizlikleri sineye çekmek, yoksulluk ve sefalete razı olmak demeye gelir. Biricik politik ölçüt olarak tutarlı bir şekilde anti-Stalinizme tutunmak yüksek ücret, daha iyi gıda, sendika için verilen mücadelelere muhalif olmak ve genelde de Avrupa'nın ayrıcalıklı sınıflarının geniş kesimlerinin pek insafsız davranışlarına destek vermek anlamına gelebilir. Amerikalı anti-Stalinistlerin Avrupa'daki komünist partileri Sovyet ajanlarının oluşturduğu gruplar olarak görmeleri düpedüz cehaletten kaynaklanan bir durumdur. Dünyanın büyük bölümünde komünist partiler hâlâ kitle hareketleridir ya da böyle bir potansiyele sahiptir. Bu partilerin üye tabanının Amerikan Komünist Partisi'nin üyeleriyle çok az ortak noktası vardır.

Fakat komünist partilerin nesnel rollerindeki bu farklılık yanlış anlamaların katiyen biricik nedeni değildir. Doğrudur, Amerikalı anti-Stalinistler Avrupalıların kendilerine yönelttikleri konformist suçlamasını, Avrupa entelektüellerinin kitlelerden kopuk olduklarını itiraf etmelerinin ve bundan rahatsızlık duymalarının duygusal zayıflıktan kaynaklanan bir şey olduğu imasıyla karşı-

lamaktadırlar: Amerikalıların Avrupa'daki entelektüeller ile işçiler arasındaki mevcut/fiili ilişki konusundaki cehaletleriyle, yanı sıra da Amerikalı anti-Stalinistlerin bu ülkedeki bütün önemli politik güçlerden yalıtık olmalarıyla açıklanabilecek bir imadır bu. Ne ki bu banal yanlış anlamaların gerisinde Amerika ile Avrupa ülkeleri arasındaki yapısal farklılıklarla ve de kendi entelijensiyalarının farklı rolleriyle ilgili daha ciddi ve kökenlerine kolaylıkla inilemeyecek yanlış anlamalar yatmaktadır. Avrupa'da bugün en az tanınan ülke, kimi açılardan, izlediği Demir Perde politikasının kendi etkililiğiyle ters orantılı bir şekilde giderek pervasızlaştığı Rusya değil, anlaşılma yönündeki bütün arzusuna rağmen Amerika'dır.

Avrupa'nın bakış açısından Amerika'yı anlama hususundaki başlıca güçlük onun toplumsal güçleri ile politik güçleri, toplum ile politik yapı [devlet] arasındaki özgün ilişkide yatmaktadır. Avrupa'dan gelen biri Birleşik Devletler'deki politik gerçeklikleri anlayamaz, çünkü bu gerçeklikler toplumun yüzeyinde öylesine iyi saklanmıştır ki ön cephenin ışıltısı gerçekliğin büyük bölümünü oluşturuyor gibi görünmektedir (bu toplumda kamusallık ve halkla ilişkiler tıpkı bir aynanın ışığı çoğaltması gibi bütün toplumsal faktörleri çoğaltmaktadır). Bu Avrupalı, toplumsal meselelerde açıkça dünyanın en büyük konformisti olan ve politika hakkında neredeyse hiç konuşmayan Bay Jones'un, yine de politik meseleler söz konusu oldukta bir yurttaş olarak derin bir sorumluluk duygusuna sahip, çok bağımsız bir mahlûk olduğunu tahayyül edemez. Bu Avrupalı açısından oldukça karmaşık bir toplumsal ilişkiler sisteminin –bu sistem, bir sınıf sisteminde bulunabilecek olandan çok daha fazla olmak üzere, heterojen gruplar tarafından belirlenmektedir– bir kitle toplumunun en kötü kültürel unsurlarından oluşan yüzeyin altında yatabilmesi tasavvur edilebilecek bir şey değildir. Marksist kuramlardan az çok haberdar olan ve dolayısıyla toplumu somut bir gerçeklik olarak düşünen (bu gerçeklikten hareketle politik kuvvetlerin işleyişini

çıkarsamak mümkündür) bu Avrupalı, toplumsal güçlerle politik güçlerin birbiriyle eşleşmediği ve çoğu kez de birbiriyle çatıştığı ya da politik geleneklerle inançların yüzeyde görünenden çok daha istikrarlı ve kalıcı olduğu bir duruma asla hazır değildi. Kişisel yaşamları bütünüyle başarı üzerine odaklanmış bireylerin ve her yere nüfuz eden "başarısız" olma korkusunun Avrupa tarihi boyunca tapınılan politik başarı putundan bütünüyle azade olmasını kim bekleyebilirdi ki? Bir başka deyişle bu Avrupalı bir yirminci yüzyıl (kimi yönleriyle de bir on dokuzuncu yüzyıl) toplumunun on sekizinci yüzyıla ait bir siyaset felsefesi temelinde yaşamasını ve bundan hoşnut olmasını anlayamamaktadır.

Amerikalı anti-Stalinistlerle ilgili sıkıntı onların aynı Marksist kuramlarla yetişmiş olmaları ve dolayısıyla kuramsal açıdan, deyim yerindeyse, gördükleri karşısında gözlerine inanamamalarıdır. Ne ki pratikte, hakiki politik özgürlüğün çok az sayıdaki sürdürücüsünden biri olan ve minimum bir toplumsal adaletin (yurttaşlık toplumsal adalet olmaksızın mümkün değildir) sayısı daha da az garantörleri arasında yer alan bir yönetim biçimine karşı çıkmayacak denli sağduyu sahibidirler. Bu kuramsal körlüğün pek çok talihsiz sonucu olmuştur. Amerikalı entelektüellerin diğer entelijensiyalara kıyasla politik gerçeklikten daha kopuk oldukları neredeyse herkesin bildiği bir gerçektir. Onlar kendi ülkelerindeki politik güçlerden –Avrupalıların çabucak sezinledikleri ve işaret ettikleri üzere– yalıtıktırlar; bunun sebebi yalnızca Amerikan toplumunun genel olarak entelektüelleri hakir görmesi değil, fakat aynı zamanda bu entelektüellerin kendi düşünsel işlevlerini (ülkenin bir bütün olarak politik açıdan kendini anlamasına ve kendi bilincine varmasına yardım etme ve kendi hükümetlerinin eylemlerini sağlam bir siyaset felsefesi temelinde eleştirme işlevi) yerine getirememeleridir. Amerikalı entelektüeller, kendi özel izolasyonlarına ek olarak, tipik Amerikan izolasyonunu da ortaklaşırlar; mutlu bir adada ve koşulların dünyanın başka hiçbir yerinde rastlanmayacak denli "normal" olduğu ku-

runtusuyla yaşamaktadırlar. Zamanımızın muhtemelen en can alıcı politik deneyimi olan totaliter yönetimi ve terörü yaşamayan bu insanlar, kendileri ile diğer ülkelerdeki dostları arasındaki uçurumu entelektüellerin öteden beri ayrıcalığı olagelmiş bir tanrı vergisini (imgelemlerini) kullanarak kapamak yolunda çok az çaba sarfetmişlerdir.

Amerikalı entelektüellerin kuram alanındaki sessizliklerinden dolayıdır ki Avrupalılar onları kolaylıkla konformist diye suçlayabilmişlerdir. Bir şey doğrudur: onlar artık, yirmilerde ve otuzlarda olduğu gibi, devrimci bir hareketin hiçbir anlamda parçası değildirler; bir devrimci hareket içerisinde yer almak onlar açısından aptallık olur. Ne ki siyaseten "konformist" diye gözükseler de, içerisinde yaşadıkları toplum indinde bugüne dek görülmemiş ölçüde uyumsuzdurlar. Avrupalılar bu insanların aşırı kültürel ve toplumsal yalnızlığındaki kalıcı gerilimi nadiren kavramışlardır; onlar, birer entelektüel olarak, yaşamdan iyi bir iş, güzel bir ev ve yeni bir arabadan daha fazlasını [zorunlu olarak] talep eden ve kendilerini yalnız hissetseler de bütün politik meselelerde ülkeleriyle özdeşleşen kişilerdir. Bu kişilerin Avrupalı ziyaretçilere bu ülkenin politik kurumlarının "gelişmişliğini" büyük bir hevesle açıklarken Amerikan toplumunun mevcut standartlarıyla, hüküm süren konformizmiyle, bireyleri işleriyle özdeşleştirmesiyle, başarı ve yükselmeye ölümcül bir şekilde yoğunlaşmasıyla ve şöhrete/herkes tarafından tanınmaya aşırı derecede değer vermesiyle –bunlar Avrupalı ziyaretçiye totaliter nitelik taşıyan toplumsal özellikler gibi gelir– nasıl kökten tersleştiklerini anlatmayı çoğunlukla ihmal etmeleri büyük bir talihsizlik olmuştur.

Politik düşünme yönünden Avrupa ile Amerika arasındaki mevcut yarığı kapatmaya, Amerikalı radikallerin Amerikan Anayasası'na alenen ve çekinip utanmaksızın sahip çıkması ve onu halihazırdaki olaylar ve koşullar ışığında yeniden yorumlamaya başlaması yardımcı olabilir. Onların oluşturduğu en büyük

tehlike, sessizliklerinden ve devrimci politik tavırlara yönelik o sağlıklı horgörülerinden ötürü, Amerikan toplumuna uyma yönünde ayartılabilmeleridir. Bu kötü bir şey olur: bu toplumun tam da kültürel bir cennet olmamasından dolayı değil, fakat aynı zamanda böylesi bir toplumsal non-konformizmin ister ressam ister yazar isterse âlim olsun bütün entelektüellerin alametifarikası olagelmesinden ve ileride de hep öyle olacağından dolayı da. Düşünsel açıdan bakıldıkta uymama (*non-conformism*) başarının neredeyse olmazsa olmaz koşuludur.

Politik açıdan ifade edersek, Amerikalıların kendi gönüllü izolasyonlarını kendini beğenmiş bir tavırla bütün dünyayı anormal, Amerika'yı da uyulması gereken norm olarak görüp güçlendirmek yerine, onları bu izolasyondan kurtarmak entelektüellerin üstlenmesi gereken bir görevdir. Bu, otomatik olarak, eski terminolojinin tasfiyesine yol açacaktır –o yanlış "anti-Stalinizm" adlandırması bunlardan sadece biri, ama belki de en önemlisidir. Amerikalı anti-Stalinistlerin geçmişi dünyanın diğer kısımlarındaki olaylarla öylesine yakından bağlantılı olmuştur ki kendilerini bundan koparmaya hiç yanaşmamışlardır. Ne ki, insanlığın geri kalanıyla çağdaş kalmak istiyorlarsa totalitarizmin "habis Bay Stalin'in" icat ettiği bir şey olmadığını ve bugünün dünyasında Rus Devrimini gerçekleştiren parti içerisindeki iç mücadelelerden daha önemli şeyler olduğunu ve kaygı duyulacaksa bu gelişmelerden kaygı duyulması gerektiğini anlamak durumundadırlar.

# DİN VE AYDINLAR

[1950 yılında *Partisan Review* dergisi, Arendt'in yanı sıra, aralarında W. H. Auden, John Dewey, Robert Graves, Marianne Moore, A. J. Ayer, Sidney Hook, Alfred Kazin, Philip Rahv, Allen Tate, Paul Tillich, Robert Gorham Davis, Jacques Maritain, Wiliam Barrett, George Boas, Clement Greenberg, Irving Howe, Owight Macdonald ve William Phillips'in de olduğu, önde gelen düşünür ve yazarlara, "aydınlar arasında son zamanlarda görülen dine yönelme olgusunu ve seküler tutumlar ile perspektiflerin giderek gözden düşmesini" nasıl karşıladıklarını sordu. Cevaplanması istenen konular beş genel başlık altında toplanmıştı (Arendt'in yazısmdaki paragraf rakamları bu beş konuya karşılık gelmektedir): 1. bu eğilimin nedenleri; 2. aydınların *kanaatlerindeki* değişme; 3. din ve kültür; 4. din ve edebiyat; 5. Heidegger ve Malraux'da olduğu gibi dinsel bilincin dinsel inançlardan ayrılması. Arendt'in cevapları *Partisan Review*'m XVII/2 sayılı nüshasında (Şubat 1950) yayınlanmıştır.]

1. "Her olayın belli bir nedeni vardır" yönündeki inanış "natüralist bir bakış açısından" bakıldığında spesifik bir inanış değildir: natüralizm her olayın *doğal* bir nedeni olduğunu tanıtlamaya çalışır, ancak nedensellik ilkesini de muhakkak addeder. Bu, sorunun kıyısından dolanmaktan daha fazlasını ifade etmektedir, çünkü nedensellik geçmişteki bütün teolojik tartışmalarda çok önemli bir rol oynamıştır. Ortaçağda Tanrı'nın varlığını "kanıtlamak" üzere ileri sürülen savlar buna dayanıyordu çoğun, yani her şeyin bir nedeni olması gerektiği nosyonuna. Öte yandan ha-

kiki ateist pozisyonları çoğunlukla karakterize eden şey bir nedensellik zincirinin varlığının reddedilişi, bütün olayların ilineksel ve rastlantısal nitelikte olduğunun varsayılmasıydı. Eğer bir olayı bir başkasıyla ilintilendiren bir nedensellik bağının olmadığı tanıtlanabilirse, *creatura*'nın varlığından hareketle bir *yaratıcının* varolduğu sonucuna ulaşmanın bir hükmü kalmaz.

Üstelik bu birinci nokta, dinin –belki de yanılsamalı– bir tür "çare" olduğunu imler, fakat bu, dinin natüralist bir yorumu değildir. Zira her şeyin doğal bir nedeni olduğu varsayımı beşeri ihtiyaçlardan ya da toplumsal koşullardan oldukça bağımsız bir şeydir. Ya doğru ya da yanlış gibi görünür.

İşaret etmek istediğim husus şudur: nedenselliği geçerli bir ilke olarak alırsanız, daima Tanrı'nın varlığının "tanıtlanması" noktasına varırsınız. Elbette bu tür tanıtlamalardaki sıkıntı, Kant'ın da gösterdiği gibi, bir *olgunun* varlığını mantıksal çıkarımla asla kanıtlayamamaktır. Aynı nedenden dolayı, onun varlığını çürütmek de mümkün değildir. Bilimsel açıdan biz Tanrı'nın varlığını ne kanıtlayabiliriz ne de çürütebiliriz. Böylesi önermelerde bulunabileceğine inanan "bilimsel bir tutum", eleştirisiz benimsenen batıl inanca özgü bir tutumdur.

Ne ki, bu konuda geçerli önermelerde bulunmanın imkânsız oluşunun felsefi bir anlamı vardır. İnsanlığın durumu ve insan zihni sanki öyle bir nitelik taşımaktadır ki, insanlar bu en ilginç olgusal bilgiye ilişkin olarak karanlığa terk edilmiş gibidir. Bu, kendi içinde bir olgudur ve yoruma açıktır. Teoloji, bu karanlık olmaksızın hiçbir inancın ve dolayısıyla hak edilecek hiçbir kurtuluşun olamayacağını söyleyebilir. Felsefe, bu esaslı bilgi eksikliği olmaksızın beşeri özgürlüğün olamayacağını söyleyebilir. "Bilimsel tutum"a ilişkin başlıca mesele, bunun bilimin tam da özüne ait bir mesele olması, bizim olgusal bilgimizin sadece sınırlı olmakla kalmaması, fakat genel olarak Varlığın varoluşunun yanı sıra beşeri durumla ilgili en önemli olgusal sorulara verile-

cek cevapların olgusal bilgi ve deneyimin sınırları dışında kalması gibi gözükmektedir.

2. Günümüzde yaşanan "dinsel canlanışın" önemini olduğundan büyük göstermemeniz konusunda sizi uyarmak istiyorum. "Zamanın ruhunun yelkenini şişiren bu rüzgârlar" Aydınlanma çağından beri, ki onun ardından da hemen romantizm gelmiştir, zigzaglar çizmiştir. Bu tarihe salt entelektüel bir açıdan bakar ve onu bir fikrin tarihi bazında düşünürsek, yaklaşık her yirmi yılda bir, dinsel canlanışı bir tür "natüralist" (ya da pozitivist ya da diyalektik-materyalist ya da pragmatist) tutumun izlediğini görürüz. Bu elbette ki şaşırtıcı bir şey değildir. Tam tersine, dinsel inanışın Batı kültüründe son üç yüz yıldır vuku bulan hızlı gerileyişinin bu düşünsel kayıtlar –beşeri tarih ve kültürün binlerce yıllık kayıtlarıdır bunlar– tarafından kesintiye uğratılmaması şaşırtıcı olurdu asıl.

Tarihsel açıdan önemli olan şey bir fikrin tarihi ya da aydınların tarihi değil, genel olarak Batı insanının tarihidir. Ezici bir çoğunluğun, zamanın Kıyamet'le sonlanacağına inanmaktan vazgeçmesi önemli bir tarihsel olgudur. Bu, elbette, bu çoğunluğun daha bilimsel bir yönelime girdiği anlamına gelmiyor; aynı dönemde bilimin yükselişinin, sıkça ileri sürüldüğü gibi, bu gelişmeye yol açmış olabileceğinden kuşkulanmak da mümkün. Enkarnasyon ya da Teslis gibi eski muammaları düşünme zahmetine hemen hiç girmeyen kitleler, neredeyse her şeye inanmaya oldukça yatkınlık göstermektedirler. Bu, düpedüz kendini safsataya kaptırmaktır; modern insanların bu ürkütücü safdilliği ile "bilimsel tutum" arasında görebildiğim biricik bağlantı şudur: ister alt ister üst düzeyden olsun bütün batıl inanışların içeriği bilimsel keşiflerin içeriğinden daha hızlı değişmektedir.

3 ve 4. Şurasını itiraf edeyim ki, dinin bir kurum olarak, ancak bir kültür sahibi olmak istendiği için organize edilebileceği ya da organize edilmesi gerektiği yolundaki nosyon bana hep epey tuhaf gelmiştir. Tanrı'ya inanmaya, onun emirlerine uymaya, ona

dua etmeye ve düzenli olarak kiliseye gitmeye karar veren kişi fikri –böylelikle şairler, "entegre edilecek" bir esin ve kültüre yeniden sahip olabileceklerdir belki– heyecan verici bir fikirdir. Sözünü ettiğiniz *catholicisme cérébral* dini öldürmenin en emin yollarından biridir –sırası gelmişken söyleyeyim, Kilise, okunması yasak kitaplar listesine kendi metinlerini de koyduğunda ne yaptığını çok iyi biliyordu. Aynı şey tabii ki dinin totalitarizme karşı bir silah ya da "uygar geleneğin bir muhafızı" olarak kullanılması noktasında da geçerlidir. Dahası, öyle gözüküyor ki bu tür girişimlerin hepsi, özellikle de totalitarizme karşı verilen mücadelede, başarısızlığa uğramaya mahkûm olacaktır; yakın tarih, örgütlü dinin, yeni totaliter yönetim biçimleriyle karşılaştığında ne denli zayıf ve çaresiz kaldığını –hemen her mezhepten rahipler sınıfının büyük bir bölümünün iyi niyetine ve sıkça sergilediği kahramanca eylemlerine rağmen– tanıtlamıştır.

Buradaki sıkıntı, dinle ilgili bütün tartışmalarda olduğu gibi, kişinin hakikat sorunundan kaçamaması ve dolayısıyla da tüm meseleyi, Tanrı sanki neyi savunup neye karşı çıkmak gerektiğini iyi bilen zeki bir pragmatistin kafasından çıkan bir nosyonmuşçasına ele alamamasıdır. Durum hiç de böyle değildir. Tanrı ister varolsun ve insanlar ona inansın –ve bu, kültür ve edebiyata ilişkin bütün olgulardan daha önemli bir olgudur– ister varolmasın ve de insanlar ona inanmasın, edebi ya da değil hiçbir tasavvur biçiminin kültür lehine ya da aydınların hatırına bu durumu değiştirmesi olası değildir.

5. Malraux'nun son ne yazdığını bilmiyorum, fakat Heidegger'in, bir filozof olarak ve elbette ki, bizler gibi, "geleneksel dinsel inanışların" geçerliliği ya da geçersizliği konusunda özel bir bilgiye sahip olmayan biri olarak, bu inanışları hiçbir zaman açıktan "reddetmediğinden" adım kadar eminim. Öte yandan, Spinoza ve Descartes'tan bu yana –Katolik felsefenin dışında– "geleneksel dinsel inanışları" kabul eden büyük filozoflar arasında kimlerin bulunduğunu gerçekten de bilmek isterim.

"Daha öncesinde dinsel bilincin veçhelerini oluşturan belli tutumlara işlerlik kazandırmayı amaçlayan" modern tutumlara ilişkin epey bir tartışma yaşandı bugüne dek. Bu bana hep konuyla ilgisi olmayan bir durum gibi gözükmüştür. Hem, kimse çıkıp da Hıristiyanlığın o alçakgönüllülük erdemini Hıristiyan Tanrı olmaksızın vazetmeye kalkışmamıştır. Öte yandan, Hıristiyan inanışı hiçbir zorlukla karşılaşmadan insan bilincine hükmettiği sürece bütün beşeri tutumların dinsel açıdan ve özellikle de Hıristiyanlık açısından yorumlandığı açıkça ortadadır. O spesifik amentüye inanmak durumundaysak, ki Hıristiyan felsefesinin sorgulanmayan temeliydi bu, onu anlamak için bin yıllık felsefi düşünceden daha fazlasını bir tarafa atmak zorunda kalırız. İtiraf etmeliyim ki, aydınları geçmiş felsefenin o muazzam gövdesini "geçmişin hataları" diye düşünme noktasından uzaklaştıran bir Zeitgeist'a büyük bir sempatiyle bakacağım.

# SOSYAL BİLİM TEKNİKLERİ VE TOPLAMA KAMPLARINA DAİR İNCELEMELER*

Her bilim zorunlu olarak birkaç eklemsiz, elementer ve aksiyomatik varsayıma dayanır; bu varsayımlar artık kendi kategorileri çerçevesi içerisinde anlaşılamayan ve bütünüyle beklenmedik fenomenlerle karşılaştığında ancak, serimlenir ve patlar. Sosyal bilimler ile onların son yüz yıl boyunca geliştirdikleri teknikler bu kurala bir istisna oluşturmazlar. Bu bildirinin savı şudur: toplama ve imha kampları kurumu, yani hem bu kamplar içerisindeki toplumsal koşullar hem de onların totaliter rejimlerin o büyük terör aygıtı içerisindeki işlevi, o beklenmedik fenomen, sosyal bilimcilerle tarihçilerin dünyanın ve insan davranışının gidişatıyla ilgili bugüne dek sorgulanmamış temel önkavrayışlarını yeniden ele almalarına yol açması gereken çağdaş politika ve topluma değgin uygun bir kavrayış geliştirmenin önündeki engel haline gelebilir.

Olguların sadece sıralanmasının kişiye "taşkın ve güvenilmez"[1] bir hava verdiği ve ilgili raporların tam da kendi deneyimlerini yaşarken "kendilerini bunun gerçek olduğuna, gerçekten de olup bittiğine ve kâbus falan olmadığına"[2] inandırmada "asla bütünüyle başarılı olmamış" insanlar tarafından yazıldığı bir konuyla uğraşmanın aşikâr zorluklarının gerisinde, ortak-duyusal

* *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950.

yargılar çerçevesinde ne kurumun bizatihi kendisinin ve onun yakından korunan bariyerleri içerisinde ne olup bittiğinin ne de onun politik rolünün hiçbir anlam ifade etmediği ciddi bir şaşkınlık hali yatmaktadır. Eylemlerimizin çoğunun faydacı bir nitelik taşıdığını ve yaptığımız kötü işlerin öz-çıkarın biraz "abartılmasından" kaynaklandığını varsayacak olursak, bundan şöyle bir sonuç çıkarmak durumunda kalırız: Totalitarizmin bu tikel kurumu insanın anlama sınırlarının ötesindedir. Ama öte yandan, çoğunlukla gözettiğimiz her ölçüye ilişkin bir soyutlamada bulunacak ve sadece ırkçılığın kendi mantıksal saflığı içerisindeki fantastik ideolojik savlarını düşünecek olursak, Nazilerin imha politikası neredeyse aşırı derecede anlamlı bir şey olur. Onun dehşetinin gerisinde, ilk çılgın öncül bir kez kabul edildikten sonra her şeyin mutlak zorunluluk uyarınca birbirini izlediği belli paranoyak sistemlerin karakteristiği olan aynı esnemez mantık yatmaktadır. Bu tür sistemlerin çılgınlığı açıktır ki sadece onların ilk öncülünde değil, tam da mantıksallıklarında yatar; bu mantıksallık bütün olgulardan ve ne yaparsak yapalım mutlak mükemmeliyete erişemeyeceğimizi bize öğreten gerçeklikten bağımsız olarak ilerler. Bir başka deyişle, kamplara kendi farklı ve rahatsız edici niteliklerini veren şey onların sadece faydacı olmayan karakteri (masum insanları "cezalandırmanın" anlamsızlığı, onları kârlı bir iş çıkarabilecekleri bir durumda tutmamak, bütünüyle boyun eğmiş bir kitleye korku salmanın gereksizliği) değil, fakat aynı zamanda onların anti-faydacı işlevidir, askeri faaliyetlerin en üst derecedeki aciliyetlerinin bile bü "demografik politikalara" müdahale etmeye izin vermemesidir. Nazilerin, imha fabrikalarının çalışmasının savaşı kazanmaktan çok daha önemli olduğuna inanmış gibi bir halleri vardır.[3]

Totaliter terör için kullanılan "eşi benzeri görülmemiş" nitelemesi işte bu bağlamda büyük önem kazanır. Topyekûn tahakküme giden yol, görece normal ve oldukça anlaşılabilir pek çok ara aşamadan geçerek ilerler. Burada eşi benzeri görülmemiş

olan şey kanlı bir savaş yürütmek değildir; düşman nüfusa yönelik katliamlar ya da düşman bir halk olarak bellenen bir halka yönelik katliamlar tarihin o kanlı sicilinde gündelik bir mesele gibi gözükür; kolonizasyon sürecinde yerli halkların yok edilmesi ve yeni yerleşimlerin kurulması Amerika, Avustralya ve Afrika'da vuku bulmuştur; kölelik insan soyunun en eski kurumlarından birisidir ve kamusal işlerin görülmesi amacıyla devlet tarafından zorla çalıştırılan gruplar Roma İmparatorluğu'nun başlıca dayanaklarından biri olmuştur. Politik hülyalar tarihinden çok iyi bilindiği üzere dünyanın bütünü üzerinde egemenlik kurma iddiası bile totaliter yönetimlerin tekelinde olan bir şey değildir ve bugün de fantastik bir biçimde abartılan iktidar arzusuyla açıklanabilmektedir. Totaliter yönetimin hunharlık ve caniliği anlatan bütün bu yönleri, onları incelediğimiz fenomenden ayıran ortak bir özelliğe sahiptir: onların toplama kamplarından farklı olarak belli bir amaçları vardır ve sıradan bir soygunun soyguncuya nasıl faydası dokunuyorsa onların da devlet yöneticilerine benzer şekilde faydası dokunmaktadır. Buradaki güdüler açıktır ve hedefe ulaşmada kullanılan araçlar, terimin kabul gördüğü anlamda faydacıdır. Toplama kampı kurumunu anlama ve onu beşeri tarihin kayıtlarına uyarlı hale getirme girişiminde karşılaştığımız o olağanüstü güçlük, tam da böylesi faydacı ölçütlerin olmayışıdır: bu kurumu çevreleyen o tuhaf gerçekdışılık havasından ve bu gerçekdışılıkla bağlantılı olan her şeyden en çok bu durum sorumludur.

Anlaşılabilir ile anlaşılamaz arasındaki, yani bizim ortaklaşa kabul ettiğimiz araştırma teknikleri ve bilimsel kavramlara karşılık veren veriler ile bu referans çerçevesini bütünüyle berhava eden veriler arasındaki farklılığı daha açık bir şekilde anlamak için Nazi anti-Semitizminin Hitler'in 1933'te iktidara gelişinden savaşın ortasında ölüm fabrikalarının kurulmasına dek geçen sürede hangi aşamalardan geçtiğini hatırlamak yararlı olabilir. Anti-Semitizmin uzun ve kanlı bir geçmişi vardır, öyle ki ölüm fab-

rikalarının esas olarak Yahudi "malzemeyle" beslenmiş olması bu "operasyonun" benzersizliğini bir bakıma ortadan kaldırmıştır. Üstelik Nazi anti-Semitizmi özgünlük bakımından neredeyse çarpıcı bir eksiklik sergilemiştir; bu anti-Semitizm gerek kendi ideolojik dışavurumunda gerek propaganda amaçlı uygulamada, izi daha önceki hareketlere dek sürülemeyecek olan ve Naziler ortaya çıkmadan önceki Yahudi nefreti literatüründe bir klişe oluşturmayan tek bir öğe bile içermiyordu. Hitler Almanya'sında otuzlu yıllarda Yahudi aleyhtarı yasaların çıkarılması (bu yöndeki girişimler 1935 tarihli Nürmberg yasalarıyla tepe noktasına varmıştır) on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl olayları bazında yeniydi; bu yasalar ne Avrupa'nın her ülkesindeki anti-Semitik partilerin açıkça itiraf ettikleri hedef açısından ne de Yahudi tarihi açısından yeni değildi. Yahudilerin Alman ekonomisinden 1936-1938 yılları arasında insafsızca bertaraf edilmesi ile Kasım 1938'deki pogromlar, hâlâ, anti-Semit bir partinin herhangi bir Avrupa ülkesinde iktidara gelmesi durumunda vuku bulması beklenen şeylerin çerçevesi içerisinde kalıyordu. Bir sonraki adım (doğu Avrupa'da gettoların kurulması ve savaşın ilk yıllarında bütün Yahudilerin toplama kamplarına doldurulması) dikkatli bir gözlemci için şaşırtıcı değildi. Tüm bu olup bitenler hunharca ve canice, ama bütünüyle rasyonel gözüküyordu. Almanya'da halkın taleplerini karşılamaya yönelik olarak çıkarılan Yahudi aleyhtarı yasalar, Yahudilerin aşırı kalabalık mesleklerden elimine edilmesi vahim bir işsizlik sorunu yaşayan bir entelektüeller kuşağına yer açmayı amaçlıyordu; 1938'den sonra gerçekleştirilen açık soygunun tüm doğal sonuçlarıyla birlikte zoraki göç ettirmeler, Alman Dışişleri Bakanlığı'nın ülke dışındaki bütün görevlilere gönderdiği bir muhtırada özlü bir biçimde işaret ettiği gibi,[5] anti-Semitizmi bütün dünyaya yayma hesabına dayanıyordu; Yahudilerin doğu Avrupa'daki gettolara sürülmesi, onların mal varlıklarının bir bölümünün yerli nüfus arasında pay edilmesi doğu Avrupa halklarının anti-Semit kesimlerini hoşnut et-

meyi ve onları yitirdikleri politik bağımsızlıkları karşısında avutmayı ve çok daha kötü bir yazgının kurbanı olan bir halkı ibret diye gösterip korkutmayı amaçlıyordu. Bu önlemlere savaş yıllarındaki açlık perhizleri ve angarya uygulamaları da eklenebilir. Tüm bu önlemler Madagaskar'da bir Yahudi rezervasyonunun kurulması projesinin hazırlık aşamaları olarak gözüküyordu, tabii savaştan zaferle çıkılması halinde.[6] İşin doğrusu bu tür önlemler (ölüm fabrikaları değil) sadece dış dünya ile bizatihi Yahudi halkı tarafından değil, aynı zamanda işgal altındaki doğu (Avrupa) ülkelerinin yönetiminden sorumlu üst düzey Alman yetkililer, askeri otoriteler ve hatta Nazi Partisi içerisinde üst kademede bulunan görevliler tarafından da öngörülen önlemlerdi.[7]

Avrupa Yahudilerinin yazgısını ve ölüm fabrikalarının kurulmasını bütünüyle anti-Semitizm açısından açıklamak ve kavramak mümkün değildir. Her iki olay hem anti-Semit hareketlerin propagandasının gerisindeki politik, toplumsal ve ekonomik güdüleri hem de anti-Semit akıl yürütmeyi aşan olaylardır. Anti-Semitizm, halkların Yahudi halkıyla birlikte imha edilmesini başlatmayı kolaylaştırmanın zeminini hazırlamıştır sadece. Hitler'in bu imha planının Alman halkının geniş kesimlerinin tasfiyesini de içerdiğini biliyoruz bugün.[8]

Nazilerin, ya da daha doğrusu Himmler'in verdiği esin ve SS askerlerinin sağladığı yardım sayesinde imha politikalarını fiiili olarak başlatan Nazi partisinin belli bir kısmının, bütünüyle bambaşka bir faaliyet alanına girmiş olduklarından ve en azılı düşmanlarının bile onlardan beklemediği bir şey yapıyor olduklarından kuşkuları yoktu. Onlar bu girişimin başarıya ulaşmasını sağlayacak en elverişli fırsatlardan birinin dünyanın diğer yerlerindeki insanların bunun gerçek olmasına asla ihtimal vermemelerinde yattığına inanıyorlardı.[9] Zira hakikat şuydu ki diğer bütün Yahudi aleyhtarı önlemlerin bir anlamı vardı ve bir şekilde yetkililerin yararınaydı, gelgelelim gaz odalarının kimseye bir yararı yoktu. Tren ve vagon sayısındaki yetersizliğin olanca yakıcı-

lığıyla kendini hissettirdiği bir dönemde deportasyon uygulamaları, maliyeti yüksek fabrikaların kurulması, savaşta insangücüne büyük bir ihtiyaç duyulması, hem işgal edilen topraklardaki nüfus hem de Alman askeri güçleri üzerindeki demoralize edici etkiler: tüm bunlar, SS askerlerine karşı seslerini yükselten askeri yetkililerle Nazi görevlilerinin defalarca işaret ettikleri gibi, Doğu'daki savaşın gidişatını bir felakete doğru yönelten gelişmelerdi.[10] Ne ki bu tür kaygıların imhadan sorumlu kişiler tarafından düpedüz göz ardı edildiğini de söyleyemeyiz. Himmler bile işgücü azlığı kritik bir noktadayken, çok sayıda işçiyi üretken hiçbir sonuç doğurmaksızın öldürmek yerine en azından ölümüne çalıştırabileceğini biliyordu. Ancak Himmler'e bağlı olan bakanlık birbiri ardı sıra talimatlar yayınlayarak hem komutanları hem de Nazi hiyerarşisindeki yetkilileri, herhangi bir ekonomik ya da askeri mülahazayla bu imha programına müdahale etmemeleri yönünde uyarıyordu.[11]

İmha kampları totaliter terör çerçevesi içerisinde, toplama kamplarının en aşırı biçimi olarak gözükmektedir. İmha, bütün pratik amaçlar açısından zaten "ölü" haldeki insanların başına gelen bir şeydir. Toplama kampları, totalitarizm bu kampları yönetimin merkezi kurumu haline getirmeden çok önce de mevcuttu,[12] onların her zamanki karakteristik özelliği birer ceza kurumu olmaması ve buralara doldurulan insanların herhangi bir suçla itham edilmemesiydi; bu kamplar genellikle "istenmeyen unsurların", yani yaşadıkları ülkenin hukuki çerçevesi içerisinde şu veya bu nedenden dolayı hukuki kişiliklerinden ve hak ettikleri konumdan yoksun bırakılan insanların gözetim altında tutulması amacına yönelik olarak kurulmuştu. Totaliter toplama kamplarının, ilkin, "suç" (iktidardaki rejime muhalefet suçu) işlemiş insanlar için kurulmuş olması, fakat politik muhalefet azaldıkça bu kampların sayısının artması ve rejime gerçekten de husumet duyan insan rezervi tükendiğinde daha da genişlemesi ilginç bir durum ortaya koymaktadır. İlk Nazi kampları da kötüydü, fakat

oldukça anlaşılabilir kamplardı: bunlar vahşi metotlar kullanan ve terörü yaymak, önde gelen politikacıları öldürmek, kendi liderlerinin önünde hiçbir muhalefet bırakmamak, müstakbel liderleri korkutmak ve sadece kendi hasımlarından değil aynı zamanda üst sınıfların üyelerinden de intikam almak gibi açık bir amaca sahip olan SA tarafından yönetiliyordu. Bu bakımdan SA terörü, o zamanlar kendi potansiyel endüstriyel koruyucularını kaybetmek istemeyen rejim ile gerçek bir devrim beklentisine yöneltilmiş olan hareket arasındaki uzlaşmayı oluşturuyordu açıkça. Anti-Nazi muhalefet, görünen o ki, 1934 yılına gelindiğinde bütünüyle pasifize edilmişti; en azından Gestapo'nun ve üst düzey Nazi görevlilerinin görüşü bu yöndeydi.[13] 1936 yılı itibarıyla da halkın ezici çoğunluğunun yeni rejime sempatiyle bakması sağlanmıştı: işsizlik tasfiye edilmişti, alt sınıfların hayat standardı sürekli artış içerisindeydi ve toplumda hoşnutsuzluk ve kızgınlığa yol açan kaynakların hepsi kurutulmuştu. Sonuçta, toplama kamplarındaki insan sayısı en alt seviyeye indi; bunun tek bir nedeni vardı: "önleyici gözaltı"nın uygulanabileceği hiçbir aktif muhalif, hatta zanlı nazarıyla bakılan hiçbir kişi kalmamıştı artık.

Nazi hareketinin hem uluslararası sahnede hem de ülke içinde daha radikal bir nitelik kazanması ve daha saldırganlaşması 1936'dan, yani ülkenin pasifize edilmesinden sonradır. Nazizmin Almanya içerisindeki düşmanlarının sayısı azalıp ülke dışındaki dostlarının sayısı arttıkça, "devrimci ilke" giderek daha tahammülsüz ve daha aşırı hale geldi.[14] Toplama kamplarının sayısı 1938 yılında bütün Yahudi erkeklerin Kasım pogromları sırasında kitlesel olarak tutuklanmasıyla birlikte artışa geçti; fakat bu gelişmeyi Himmler daha 1937'de Reichswehr'in yüksek rütbeli subaylarına yaptığı bir konuşmada duyurmuş, onlara "bir savaş çıkması halinde Almanya içinde dördüncü bir cepheyle" uğraşmak durumunda kalacaklarını bildirmişti.[15] Gerçekte bu "korkulara" karşılık gelen hiçbir gelişme yoktu ve Alman polisinin başı

da bunu herkesten çok biliyordu. Bir yıl sonra savaş patlak verdiğinde görüntüyü kurtarma ve SS askerlerini Almanya içerisinde polis görevi ifa etmeleri doğrultusunda kullanma zahmetine bile girmeksizin, onları hemen doğu ülkelerine gönderdi; bu askerler oralara vardığında askeri eylemler –mağlup edilen ülkelerin işgal edilmesi amacına yönelik olarak– başarıyla sonuçlandırılmıştı. Daha sonra, Nazi Partisi bütün orduyu münhasıran kendi kontrolü altına almaya karar verdiğinde Himmler, SS askerlerini cepheye göndermekte hiç tereddüt etmedi.

Ne ki SS'lerin ana görevi toplama kamplarının kontrolü ve yönetimiydi, savaş sırasında bile bu durum değişmedi (SA'lar bu kamplardan bütünüyle elimine edildi; ancak savaşın son yıllarındadır ki SA'lar kamp sisteminde yeniden ufak bir rol oynamaya başladılar, fakat o sıralar SA askerleri SS'lerin denetimindeydi). Bizi yeni ve ilk bakışta anlaşılamaz bir fenomen olarak sarsan şey toplama kampının eski biçiminden ziyade bu yeni biçimidir.

Bu yeni kamplara doldurulan insanların ancak küçük bir kesimi (bunlar önceki yıllardan sağ çıkan kişilerdi) rejimin hasmı olarak görülebilir. Bu insanların biraz daha büyük bir oranını cezalarını normal hapishane koşullarında çektikten sonra kamplara gönderilen mahkûmlarla asosyal diye adlandırılan unsurlar (eşcinseller, serseriler, görev suçu işleyen çalışanlar vb.) oluşturuyordu. Kamp nüfusunun ana gövdesini oluşturan insanların ezici çoğunluğu ise rejimin bakış açısı göz önüne alındığında bütünüyle masum ve her bakımdan zararsızdı; ne politik kanaatleri ne de eylemleri itibariyle suçluydu.

Himmler tarafından SS hakimiyeti altında kurulan kampların ikinci bir özelliği kalıcı olmalarıydı. 1944'te 80.000'den fazla mahkûm barındıran Buchenwald'la kıyaslandığında daha önceki bütün kamplar önemini yitirir.[16] Daha apaçık olan şey ise gaz odalarının kalıcılığıdır; bunların yüksek maliyeti ceset üretimi için yeni "malzeme" peşinde koşulmasını neredeyse bir zorunluluk haline getirmiştir.

Toplama kampı toplumunun gelişimi açısından büyük önem arz eden şey kamp yönetiminin aldığı yeni biçimdi. Gaddarca davranma ve kimi istiyorlarsa onu öldürme serbestisine sahip olan SA birliklerinin zalimliğinin yerini, düzenlenmiş bir ölüm oranı[17] ve çok organize bir işkence aldı; kurbanı kalıcı bir ölüm statüsüne sokmak birincil hedef olmaktan çıktı. Kamp yönetimi büyük ölçüde mahkûmların eline verildi; bu kişiler diğer mahkûmlara SS'ler nasıl davranıyorsa o şekilde davranmaya mecbur kılındı. Zaman geçtikçe ve sistem daha bir yerleştikçe işkence ve kötü muamele *Kapolar* diye adlandırılan kişilerin ayrıcalığı haline geldi. Bu önlemler rastgele ve kampların giderek büyümesine bağlanabilecek türden önlemler değildi. Pek çok vakada SS'lere, infazların ancak ve ancak mahkûmlar tarafından gerçekleştirilmesini sağlama emri verilmişti. Keza toplu öldürümler, sadece gaz vermek suretiyle değil, sıradan kamplarda kitlesel infazlar gerçekleştirmek suretiyle de –mümkün olduğunca– mekânik hale getirilmişti.[18] Sonuçta SS kamplarındaki nüfus daha önceki kamplardaki tutsaklara göre çok daha uzun yaşadı; kişi bu durum karşısında, yeni terör dalgalarının ya da insanların imha kamplarına deportasyonunun ancak yeni malzemeler temin edildiği zaman gerçekleştiği yolunda bir izlenime kapılıyor.

Kampların yönetimi kırklı yılların başına kadar bir kamp aristokrasisi oluşturan adi suçluların elindeydi; o tarihten sonra Himmler dışarıdan gelen baskılara dayanamadı ve istemeye istemeye kampların verimli işler için kullanılmasına razı oldu. Böylelikle, çoğu gedikli olan siyasi mahkûmlar kampın eliti konumuna yükseltildiler; çünkü SS'ler daha önceki sistemde, yani adi suçlulardan oluşan aristokrasinin yarattığı kaotik koşullarda herhangi bir iş çıkarmanın imkânsız olduğunu kısa sürede anlamışlardı. Fakat kampların yönetimi hiçbir durumda, bütünüyle masum mahkûmların oluşturduğu o en büyük ve en zararsız grubun eline teslim edilmedi. Tam tersine, bu kategori kampların iç toplumsal hiyerarşisinde en alt düzeyde bulunuyordu her za-

man; deportasyon yüzünden en ağır kayıplar veren ve hunharca uygulamalara en çok maruz kalan grup bu gruptu. Bir başka deyişle, toplama kampında Yahudi, Polonyalı ya da Ukraynalı olmak bir katil ya da komünist olmaktan çok daha büyük bir tehlike arz ediyordu.

SS muhafızlarına gelince, onların canilerden, sadistlerden ve yarı deli kişilerden oluşan negatif bir elit olduğu yolundaki nosyonu –toplama kampı görevine gönüllü yazılan eski SA'lar için büyük ölçüde geçerli olan bir nosyondur bu –ne yazık ki bir kenara atmak durumundayız. Eldeki bütün kanıtlar sorumlu konumdaki bütün SS'lerin tamamen normal insanlardan oluştuğunu gösteriyor; bu kişiler her türlü fantastik ilke göz önüne alınarak seçilmekteydi,[19] ama bu ilkelerden hiçbiri zalim ya da sadist adamların özellikle seçilmesini öngörmüyordu. Dahası, kampların idaresi o şekilde yürütülüyordu ki, bu sistem içerisinde mahkûmların –kuşkuya yer bırakmayacak şekilde– muhafızlarla aynı "görevleri" başarıyla yerine getirdiği izlenimi yaratılıyordu.

Tasavvur etmesi en güç, gerçekleşmesi en dehşet verici olan şey ise bu kampları ve içindeki mahkûmları, onlar canlılar dünyasının artık bir parçası değilmişçesine dış dünyadan ayıran eksiksiz izolasyondur belki de. Daha önceki bütün toplama kamplarının da karakteristik özelliği olan fakat totaliter rejimlerde mükemmeliyet kazanan bu izolasyon, hapishanelerde, gettolarda ya da çalışma kamplarında görülen izolasyonla kıyaslanamaz bile. Hapishaneler, önemli bir parçasını oluşturdukları ve yasalarıyla denetimlerine tabi oldukları toplumdan hiçbir zaman kopuk değildir. Zorla çalıştırma ve diğer kölelik biçimleri mutlak bir ayrılmayı içermez; işçiler, tam da yaptıkları işin doğası gereği, dış dünyayla sürekli temas halindedirler; kölelerse çevreden asla gerçek anlamda elimine edilmemişlerdir. Toplama kamplarının izolasyonuna en çok benzerlik gösteren şey Nazi tipi gettolardır; fakat bu yerlerde toplumdan izole edilenler bireyler değil ailelerdir, bu aileler normal bir yaşamın sürdüğü ve en azından bir ara-

da olma ve bir şeye ait olma imajını yaratmaya yetecek bir toplumsal ilişkinin varolduğu yolunda bir görüntünün verildiği kapalı bir toplumu meydana getirmekteydi.

Bunların hiçbiri toplama kampları için geçerli değildir. Dış dünyadaki hiç kimse, mahkûmdan, yakalandığı andan itibaren bir haber alma imkânına sahip değildi; o mahkûm artık yeryüzünden yok olmuş gibiydi; öldüğü bile söylenmiyordu. SA'lar daha önce, toplama kampında ölen kişinin cesedini kurşun bir tabut ya da küllerini bir mahfaza içerisinde ailesine gönderiyordu; bu uygulama kaldırıldı ve "üçüncü kişilerin mahkûmların nerede olduğuna dair bir belirsizlik içerisinde bırakılması"nı sağlamak için katı talimatlar konuldu, "bu, aynı zamanda mahkûm yakınlarının, bu mahkûmlar toplama kamplarında öldüğünde hiçbir şey öğrenmemelerini de" içermekteydi.[20]

Bütün totaliter yönetimlerin en başta gelen hedefi –serbestçe ifade edildiği üzere– uzun vadede global hakimiyet kurmak değildir sadece, aynı zamanda hiçbir zaman kabul edilmese bile ilk planda gerçekleştirme girişiminde bulunulduğu üzere, insanın topyekûn tahakküm altına alınmasıdır da. Toplama kampları bu topyekûn tahakküm deneyinin laboratuvarlarıdır, insan doğası ne ise o olduğu için bu hedefe ancak ve ancak insan yapımı bir cehennemin uç koşulları altında ulaşılabilir. Topyekûn tahakküme, bir bakıma her zaman kendilindenliğin ve koşullanmanın spesifik bir karışımı olan birey insanın bütünüyle koşullanmış bir varlığa, kendisini bekleyen şey kesinkes ölüm olduğunda bile vereceği tepkiler hesaplanabilir olan bir varlığa dönüştürüldüğünde erişilir. Bu kişilik çözülmesi farklı evrelerden geçilerek gerçekleştirilir; birinci evre keyfi tutuklama ânıdır, burada kişinin hukuksal varlığı yok edilir (tutuklamanın haksız olmasından dolayı değil, bu tutuklamanın söz konusu kişinin eylem ve düşünceleriyle hiçbir şekilde bir bağlantısının olmamasından dolayı). İkinci yıkım evresi ahlaki kişilikle ilgilidir ve toplama kamplarının dünyanın geri kalanından ayrılmasıyla uygulamaya konur; bu

ayrılık bir şeyler uğruna ölmeyi anlamsız, boş ve gülünç hale getirir. Son evre ise bizatihi bireyselliğin yok edilmesidir; buysa işkencenin kalıcılaştırılması ve kurumsallaştırılması yoluyla gerçekleştirilir. Sonuçta insanlar "özdeş tepkilerin" mümkün olan en düşük paydasına indirgenir.

Sosyal bilimler, kampların toplumsal koşullarını araştırmaya çalıştığında, bu tür insanların (her biri, farklı bir evrede, güvenilir tepkilerden oluşan bir yığın olmaya doğru ilerleyen insanların) oluşturduğu bir toplumu ele almak durumundadır. Adi suçluların, siyasi muhaliflerin ve "masum" insanların üst üste yığılması, egemen sınıfların yükselişi ve düşüşü, iç hiyerarşilerin doğuşu ve gözden kayboluşu, SS muhafızlarına ya da kamp yönetimine duyulan düşmanlığın suç ortaklığına evrilmesi, mahkûmların kendilerini cellatlarının hayat görüşlerine asimile etmeleri (cellatlar onlara öğreti aşılamaya nadiren kalkışsa da) işte bu atmosfer içerisinde gerçekleşir.[21] Cehennemi andıran bu deneyi kuşatan gerçekdışılık duygusu, ki bu duygu mahkûmlar tarafından çok güçlü bir biçimde hissedilmekte ve hem muhafızların hem de mahkûmların, ister tek kişi isterse pek çok kişi öldürülsün, yapılan şeyin cinayet olduğu gerçeğini unutmalarını sağlamakta, bu durum bilimsel yaklaşım açısından toplama kampı kurumunun faydacı olmayan karakteri kadar kuvvetli bir handikap oluşturmaktadır. Şu veya bu nedenle artık öz-çıkara ve ortak duyuya ilişkin ortak güdülerin güdümü altında olmayan insanlar ancak, sahte-bilimsel kanaatlerin (hayatın ya da doğanın yasaları) bağnazlığına kendini kaptırabilir, ki bu bağnazlık bütün dolayımsız pratik amaçlar (savaşı kazanmak ya da emek sömürüsü) açısından açıkça kendi kendini bozguna uğratan amaçlardı. Buchenwald'dan sağ kurtulanlardan biri "Normal insanlar her şeyin mümkün olduğunu bilmiyor" demişti.[22] Normal insanlar olan sosyal bilimciler insanlık durumunda içkin olduğu düşünülen sınırlılıkların aşılabileceğini, genelde spesifik bir ulusun ya da sınıfın kendi tarihinin spesifik bir ânındaki psikolojisiyle değil, fa-

kat genel olarak insan psikolojisiyle özdeş olan davranış kalıpları ile güdülerin ortadan kalkmış olduğunu ya da ikincil bir rol oynadığını, bizatihi gerçekliğin (gerçekliğe uyum sağlamak akıl sağlığının en temel düzeydeki belirtisidir) bileşenleri olarak nesnel zorunlulukların algılanmasının ihmal edilebileceğini anlamakta büyük güçlük çekmektedirler. Dışarıdan bakıldığında kurban ve celladın ikisi de aklını kaçırmış gibi gözükür, kamplardaki yaşam da dışarıdan bakan birine bir akıl hastanesinden başka bir şeyi hatırlatmaz. İyiliğin olduğu kadar kötülüğün de bir anlamı olduğu yönündeki faydacı eğitimden geçmiş ortak duyumuzu hiçbir şey, masumları suçlu kişilerden daha fazla cezalandıran, emeğin ürüne dönüşmediği ve böyle bir niyetin de olmadığı, işlenen suçların bir fayda doğurmadığı ve hatta bu suçları işleyenlere bir faydası dokunsun diye hesaplamaların yapılmadığı bir dünyanın bütüncül anlamsızlığı kadar sarsamaz. Zira yüzyıllar içerisinde gerçekleşmesi beklenen bir faydaya[23] bir teşvik unsuru denemez, büyük bir askeri aciliyet durumunda hiç denemez.

Delice bir tutarlılıktan dolayı bu yok etme/imha etme programının ırkçılığın öncüllerinden çıkarsanabileceği olgusu çok daha hayret vericidir; çünkü imal edilmiş bir anlamsızlık dünyasında en tepeye oturtulan ideolojik üstanlam "her şeyi" açıklamakta, dolayısıyla hiçbir şeyi açıklamamaktadır. Ne ki bu eşi benzeri görülmedik suçların faillerinin, bunları kendi ideolojileri (bilim, deneyim ve hayatın yasaları tarafından kanıtlanmış olan ideolojiler) adına işlediklerine kuşku yoktur.

Kamplardan sağ kurtulan ve aynı dehşet anlarını ve aynı tepkileri olağanüstü derecede tekdüze bir şekilde hep "bildiren ama bir meram iletmeyen" kişilerin verdiği çok sayıdaki bildirimlerle karşılaştırıldığında, kişinin insana ve insan davranışına ilişkin olarak sahip olduğumuz en genel nosyonlara uymayan bir fenomenler listesi oluşturası geliyor neredeyse. Suçluların kamp yaşamının çözücü etkilerine diğer gruplardan niçin daha fazla

dayandığını ve masumların her durumda niçin en çabuk çözülen insanlar olduğunu[25] bilmiyoruz; bu konuda ancak tahminde bulunabiliriz. Görünen o ki, bu uç durumda birey için, çektiği acıların gerçek bir suç ya da egemen gruba gerçekten de mukavemet etmenin cezası olarak yorumlayabilmek daha önemliydi. Ne var ki savaşın sona ermesinin ardından cellatların en küçük bir pişmanlık belirtisi bile göstermemesi (mahkemelerde sergilenen kendini suçlayıcı tavırlar, bunun yanı sıra bu işlenen suçların sorumluluğunun bir üst otoriteye ait olduğunun defalarca belirtilmesi belki işe yaramıştır) şunu göstermektedir: sorumluluk korkusu vicdandan daha güçlüdür, ama belli koşullarda ölüm korkusundan bile daha güçlüdür. Toplama kamplarının, insanları bir tepkiler yığınına dönüştürmek, Pavlov'un köpeği gibi davranmalarını sağlamak, insan psikolojisinden kendiliğindenliğin bütün izlerini silip atmak için kullanılan laboratuvarlar olduğunu biliyoruz; fakat bunun hangi uç noktaya kadar götürülebileceğini –intiharların şaşırtıcı ölçüde küçük bir yüzde oluşturması, yanı sıra da bütün insanların korkunç bir uysallıkla kamp koşullarında kendi ölümlerine koşmaları ürkütücü göstergelerdir[26]– ve bu süreç mümkün olanın sınırına gelip dayandığında insanın toplumsal ve bireysel davranışına ne olacağını ancak tahmin edebiliriz. Sağ kalanların birörnek anlatımlarından bu gerçekdışılığın genel atmosferinin ne menem bir şey olduğunu biliyoruz; fakat beşeri yaşamın hangi biçimlerde yaşanıyor olduğunu, o yaşam sanki başka bir gezegende vuku buluyormuşçasına yaşandığında ancak, tahmin edebiliriz.

Ortak duyumuz tutkudan ya da faydacı yaklaşımdan kaynaklanan eylemlerle karşılaştığında şaşkınlığa düşerken, etik anlayışımız da On Emir'in önceden göremediği suçlarla baş etmede aciz kalmaktadır. Ceset imalatında görev almış bir insanı cinayetten asmak anlamsızdır (gerçi elbette bu durumda bize başka bir seçenek kalmamaktadır). Bunlar hiçbir cezanın denk düşmeyeceği suçlardır, çünkü cezalandırmanın en uç sınırı ölüm cezasıdır.

Yakın tarihimizi layıkıyla anlamak açısından en büyük tehlike, tarihçinin analojiler kurma yönündeki o çok anlaşılabilir eğilimidir. Burada önemli olan husus şudur: Hitler Cengiz Han'a benzemiyordu, tarihteki diğer büyük canilerden daha kötü değildi, fakat bütünüyle farklı biriydi. Eşi benzeri görülmedik şey ne bizatihi cinayet ne kurbanların sayısı ne de "bu suçları işlemek için bir araya gelen kişilerin sayısı"dır.[27] Eşi benzeri görülmedik şey tüm bunlara yol açan ideolojik saçmalıktır, bu infazların uygulanmasındaki mekânikliktir ve hiçbir şeyin artık bir anlam ifade etmediği bir ölüm dünyasının büyük bir dikkatle ve inceden inceye her şeyin hesaplanarak kurulmasıdır.

## NOTLAR

1. "Bu dehşeti kendi kelimelerimle ifade edecek olsam benim dengesiz ve güvenilmez biri olduğumu düşünürsünüz". Yargıç Robert H. Jackson'un Nürmberg duruşmalarını açış konuşmasından. Bkz. *Nazi Conspiracy and Aggression*, Washington, 1946, I, s. 140.

2. Bkz. Bruno Bettelheim'ın "On Dachau and Buchenwald" başlıklı raporu, *Nazi Conspiracy*, VII, s. 824.

3. Goebbels Mart 1943'te günlüğüne şunları yazar: "Berlin'in Yahudilerden boşaltılmış olmasından Führer mutluluk duyuyor. Savaşın bize, normal zamanlarda asla çözülemeyecek olan bir dizi problemi çözme imkânı verdiği söylerken haklı. Yahudiler, her halükârda, bu savaşın kesin kaybedeni olacak". *The Goebbels Diaries 1942-1942*, Haz. Louis P. Lochner, New York, 1948, s. 314.

4. Robert H. Jackson, *a.g.e.*, II, 3.

5. Dışişleri Bakanlığı'nın yurtdışındaki tüm Alman görevlilere Ocak 1939'ta gönderdiği "1938 Yılı Alman Dış Politikasının Bir Faktörü Olarak Yahudi Sorunu" başlıklı genelgede şunlar yazıyordu: "Sadece 100.000 Yahudiyi içeren göç hareketi bile pek çok ülkenin Yahudi tehlikesini anlamalarını sağlamasa da ilgisini bu konuya çekmeye yeterli olmuştur. Almanya, Polonya, Macaristan ve Romanya'dan çok sayıda Yahudi göç ettirildiğinde Yahudi sorununun uluslararası politikaya ilişkin bir sorun haline geleceğini tahmin edebiliriz. (...) Almanya Yahudilerin [değişik yerlere] dağıtılmasıyla yakından ilgileniyor, (...) dünyanın her yerindeki Yahudilerin akış halinde olması yerli nüfusu onlara muhalif kılıyor ve böylelikle Alman Yahudi politikasının en güzel propagandasını oluşturuyor. (...) Bir üllkeye göç eden Yahudiler ne

denli yoksulsa ve ne denli yük oluşturuyorsa, o ülke o denli güçlü bir tepki verecektir." Bkz. *Nazi Conspiracy*, VI, s. 87 ve sonrası.

6. Bu proje Naziler tarafından savaşın başında ortaya kondu. Alfred Rosenberg 15 Ocak 1939'da yaptığı bir konuşmada Nazilerin "Yahudilere dostane duygular besleyen insanların, her şeyden öte de çok geniş topraklara sahip olan Batı demokrasilerinin (...) Yahudilere Filistin dışında –elbette bir Yahudi devleti değil ama bir Yahudi yerleşimi kurmak için– bir yer ayarlamaları" yönünde talepte bulunduğunu bildirmiştir. *Nazi Conspiracy*, VI, s. 93.

7. *Nazi Conspiracy* ile *Trial of the Major War Criminals* (Nürmberg, 1947)'de yayımlanan Nazi belgelerinde Nazi Partisindeki çok az sayıda insanın imha politikalarına hazırlıklı olduğunu görmek oldukça ilginç bir durumdur. İmha uygulaması, sivil ve askeri otoritelerin karşı çıkmasına rağmen, Himmler ile Hitler'in inisiyatifiyle hep SS'ler tarafından gerçekleştirildi. Rusya'nın işgal edilen topraklarının yönetiminden sorumlu olan Alfred Rosenberg 1942'de şöyle yakınıyordu: "Yeni gelen SS subayları, Führer'in kendisinin atadığı yüksek rütbeli subayları [yani SS dışındaki subayları] küçümsüyor, işgal altındaki doğu bölgelerinde doğrudan eyleme geçmeye yelteniyorlardı". (Bkz. *Nazi Conspiracy*, IV, s. 65 ve sonrası.) 1942 sonbaharında Ukrayna'daki koşullara ilişkin raporlar (*Nazi Conspiracy*, III, s. 83 ve sonrası) Hitler ve Himmler'in nüfusun azaltılmasına dair planlarından ne *Wehrmacht*'ın ne de Rosenberg'in haberi olduğunu açıkça göstermektedir. Polonya Genel Valisi Hans Frank, 1943 Eylül'ünde, parti görevlilerinin çoğu korkusundan ses çıkarmazken, *Kriegswirtschaftsstabes und des Verteidigungsauschusses*'in bir toplantısında şunları söylemeye cüret etmiştir: "Sie kennen ja die törichte Einstellung der Minderwertigkeit der uns unterworfenen Völker eine der wesentlichsten Potenzen unseres Siegringens darstellt" ("Bize tabi olan halkların aşağı olduklarına dair ahmakça kabulün, bizim üstünlüğümüzün asli kuvvelerinden biri olduğunu bilirsiniz"). *Trial of the Major War Criminals*, XXIX, s. 672.

8. Hitler'in karargâhında savaş bittikten sonra ne gibi önlemler alınacağı konusu tartışılırken Hitler bir Ulusal Sağlık Yasası önermiştir: "Alman halkının tümü X ışınından geçirildikten sonra Führer'e hastaların, özellikle akciğer ve kalp rahatsızlığı bulunanların bir listesi verilecektir. Yeni Reich Sağlık Yasası temelinde bu aileler artık halkın arasında kalamayacak ve onların çocuk sahibi olmalarına izin verilmeyecektir. Bu ailelere ne yapılacağına, Führer'in ileride vereceği emirlere bağlı olarak karar verilecektir". *Nazi Conspiracy*, VII, s. 175 (Tarihsiz).

9. "Bu olayların diğer tarafın kulağına gittiğini ve onlar tarafından istismar edildiğini bir düşünün. Böylesi bir propaganda büyük olasılıkla hiçbir

etki yaratmayacaktır çünkü bu haberi işiten ya da onun hakkında bir şeyler okuyan insanlar buna inanmaya hazır olmayacaktır." Haziran 1943 tarihli, 5.000 Yahudinin öldürülmesiyle ilgili gizli bir rapordan. *Nazi Conspiracy*, I, s. 1001.

10. Askeri yetkililerden gelen karşı çıkışların eski parti üyelerinin çıkışlarından daha nadir ve daha yumuşak olduğunu belirtmemiz gerekiyor. 1942'de Hans Frank, duygudaş bir tavırla, Yahudilerin imha emrinin "yüksek çevrelerden" geldiğini belirtmiş ve sözlerine şöyle devam etmiştir: "Önceki gün, çalıştırdığımız binlerce Yahudi başka bir yere sürülmemiş olsaydı o büyük inşaat programının yarıda kalmayacağını kanıtlama imkânı buldum". Frank 1944'de yeniden yakınır ve ekler: "Savaşı kazandıktan sonra artık Polonyalıların, Ukraynalıların ve buralarda fink atan diğer herkesin nasıl duman edilebileceği konusu umurumda bile olmaz." *Nazi Conspiracy*, IV, s. 902, 917. Ocak 1942'te Varşova'da gerçekleştirilen bir resmi toplantıda Devlet bakanı Krüger işgal kuvvetlerinin kaygısını dillendirmiştir: "Polonyalılar şöyle diyor: Yahudiler yok edildikten sonra sıra Polonyalılara gelecek; onları bu topraklardan çıkarmak ve tıpkı Yahudiler gibi tasfiye etmek için aynı metotlar kullanılacak". Atılması düşünülen bir sonraki adımın gerçekten de bu olduğunu Himmler Mart 1942'de Krakov'da yaptığı bir konuşmada açıkça ortaya koymuştur. *A.g.e.*, IV, s. 916 ve III, s. 640 ve sonrası.

11. "Ekonomik mülahazaların Yahudi sorununun çözüme kavuşturulmasında dikkate alınmaması gerektiği" 1941'den itibaren sürekli tekrarlanmıştır. *A.g.e.*, VI, s. 402.

12. Toplama kampları ilk kez Boer Savaşı sırasında ortaya çıktı; "önleyici gözaltı" kavramı ise ilkin Hindistan ve Güney Afrika'da kullanıldı.

13. İçişleri Bakanı Wilhelm Frick, 1934'te, "'ülkedeki durumu istikrara' kavuşturma ve 'önleyici gözaltı uygulamasındaki istismarları azaltma düşüncesiyle bakanlığın bu uygulamaya sınırlama getirmeye karar verdiğini' belirten" bir talimat yayınlamaya kalkıştı. Bkz. *Nazi Conspiracy*, II, 259; ayrıca krş. VII, 1099. Bu talimat asla yayınlanmadı; "önleyici gözaltı" uygulaması da 1934'te büyük artış kaydetti. Eski Berlin siyasi polis müdürü ve Gestapo başkanvekili (1933) Rudolf Diels'in yeminli beyanına göre, politik durum Ocak 1934 itibarıyla tam bir istikrara kavuşmuştu. *A.g.e.*, V, 205.

14. Bu sözler İçişleri Bakanı Wilhelm Stuckart'a aittir. *A.g.e.*, VIII, s. 738.

15. Bkz. Heinrich Himmler, "On Organization and Obligation of the SS and the Police", *National-politischer Lehrgang der Wehrmacht vom 15.-23. Januar 1937* (sadece Silahlı Kuvvetler'le sınırlı). İngilizce çeviri için bkz. *Nazi Conspiracy*, IV, s. 800 ve sonrası.

16. Aşağıdaki tablo 1937-1945 yılları arasında Buchenwald Toplama Kampı'nın sayısal açıdan nasıl büyüdüğünü ve kamptaki ölüm oranını göstermektedir. Tablo, *Nazi Conspiracy*'de verilen (IV, s. 800 ve sonrası) listelerden derlenerek oluşturulmuştur.

| YIL | GELEN KİŞİ SAYISI | KAMPTAKİ EN YÜKSEK SAYI | KAMPTAKİ EN DÜŞÜK SAYI | ÖLEN KİŞİ SAYISI[2] | İNTİHARLAR |
|---|---|---|---|---|---|
| 1937 | 2.912 | 2.561 | 929 | 48 | - |
| 1938 | 20.122[1] | 18.105 | 2.633 | 771 | 11 |
| 1939 | 9.553 | 12.775 | 5.392 | 1.235 | 3 |
| 1940 | 2.525 | 10.956 | 7.383 | 1.772 | 11 |
| 1941 | 5.896 | 7.911 | 6.784 | 1.522 | 17 |
| 1942 | 14.111[3] | 10.075 | 7.601 | 2.898 | 3 |
| 1943 | 42.172 | 37.319 | 11.275[4] | 3.516 | 2 |
| 1944 | 97.866 | 84.505 | 41.240 | 8.644 | 46 |
| 1945 | 42.823[5] | 86.232 | 21.000[6] | 13.056 | 16 |

[1] Bunların büyük bölümü elbette Yahudiydi.

[2] Ölen kişilerin toplam sayısı elbette daha yüksektir ve bunların sayısının 50.000 dolayında olduğu tahmin edilmektedir.

[3] Bu, Doğu Avrupa'da İşgal Edilen Topraklardan gelen kişi sayısını göstermektedir.

[4] Gelen kişi sayısı ile kampın sayısal kapasitesi arasındaki ya da kamptaki en yüksek sayı ile en düşük sayı arasındaki fark salıvermelere değil, başka kamplara ya da imha kamplarına yapılan nakillere işaret etmektedir.

[5] 1945'in sadece ilk üç ayı için.

[6] Kurtuluş ânında kampta bulunan insan sayısı.

17. Aşağıdaki parça 1042 yılının Aralık ayında SS Ekonomik Yönetim Ana Bürosu'nun bütün kamp komutanlarına gönderdiği bir mektuptan alınmıştır: "... halihazırda bütün toplama kamplarında gelen ve ayrılan kişi sayısına bakıldığında gelen 136.000 kişiden yaklaşık 70.000'inin öldüğü anlaşılmaktadır. Böylesine yüksek bir ölüm oranıyla mahkûm sayısı SS'lerin Reichsführeri'nin emrettiği sayıya asla çıkarılamaz. (...) Reichsführer ölüm oranının mutlak surette indirilmesini emretmektedir." *A.g.e.*, IV, II. Ek.

18. Ernest Feder *Synthèses*'de (Brüksel, 1946) yer alan "Essai sur la Psychologie de la Terreur" başlıklı bir denemede SS'in günde birkaç yüz Rus

savaş esirinin kurşuna dizilip bir çukura doldurulması yönünde verdiği emri aktarır.

19. Himmler kendi seçim metodunu şöyle anlatmaktadır (*a.g.e*): "Boyu 1.70 metrenin altındaki insanları kabul etmedim, (...) çünkü biliyorum ki boyları belli bir uzunluğa erişen insanlar arzu edilen kana bir ölçüde sahiptir." Himmler'in fotoğraflarını da aldığı adayların, kabul edilmeden önce soykütüklerini 1750'ye dek götürmeleri, yakınlarından hiç kimsenin siyasi anlamda kötü işlere bulaşmamış olması, siyah pantolon ve çizmelerini kendi imkânlarıyla edinmeleri ve nihayet ırk komisyonunun önünde boy göstermeleri gerekiyordu.

20. *Nazi Conspiracy*, VII, s. 84 ve sonrası. Mahkûmların nerede olduğuna dair bilgi vermeyi yasaklayan emirlerden biri buna şöyle bir açıklama getiriyordu: "Bu önlemlerin caydırıcı etkisi (a) sanığın herhangi bir iz bırakmadan ortadan kaybolmasına imkân sağlamasında (b) böylelikle o kişinin nerede olduğuna ve akıbetine dair hiçbir bilginin verilememesinde düğümlenmektedir". *A.g.e.*, I, 146.

21. Himmler'in yönetiminde "herhangi bir ideolojik temelli talimat" kesin surette yasaklanmıştı.

22. David Rousset, *The Other Kingdom*, New York, 1947.

23. Yüzyıllar bağlamında düşünmek Himmler'in spesiyalitesiydi. Savaşın sonuçlarının ancak ve ancak "yüzyıllar sonra", bir "Alman Dünya İmparatorluğu" biçiminde gerçekleşmesini umuyordu (Nisan 1943'te Krakov'da yaptığı konuşmaya bakınız: *Nazi Conspiracy*, IV, s. 572 ve sonrası); "onlarca ve yüzlerce" mahkûmun ölümünün yol açtığı o "esef verici işgücü kaybı"yla karşılaştırıldığında, "kuşak bazında düşünmenin hiç de teessüf edilecek bir şey olmadığı" kanaatindeydi. (Ekim 1943'te Posen'de gerçekleşen SS Generalleri toplantısında yaptığı konuşmaya bakınız: *A.g.e.*, IV, s. 558 ve sonrası. SS askerleri de aynı şekilde eğitiliyordu. "Gündelik problemler bizi ilgilendirmiyor. (...) Biz önemini on yıllarca, yüzyıllarca korumuş ideolojik meselelerle ilgileniyoruz yalnızca, bu sayede insan (...) 2000 yılda bir karşısına çıkan büyük bir görevi yerine getirmek için çalıştığını bilir". (1937 tarihli konuşmasına bakınız, *a.g.e.*)

24. Bkz. *The Dark Side of the Moon*, New York, 1947. Bu derleme Sovyet toplama kamplarından sağ kurtulan Polonyalıların verdiği bilgileri içermektedir.

25. Bu olgu yayınlanmış pek çok raporda göze çarpmaktadır. Özellikle de Bruno Bettelheim'ın *Journal of Abnormal and Psychology*'nin 1943 tarihli XXXVIII. sayısında "Behavior in Extreme Situations" başlığıyla yayımlanan makalesi bu hususa dikkati çeker ve yorum getirir. Bettelheim adi suçluların

ve siyasi mahkûmların, hiçbir şey yapmamış olan mahkûmlarda görülen öz-saygı yokluğundan farklı olarak sahip oldukları öz-saygıdan söz eder. Hiçbir şey yapmamış mahkûmlar "başlangıçtaki şoka en az dayanan" ve ilk çözülen kesimi oluşturmaktaydı. Ne var ki Bettelheim bu durumun "masumların" (Bettelheim'ın zamanında bunların büyük bölümü Yahudiydi) orta-sınıf kökenli oluşuna bağlanabileceğini düşünmekle hata yapmaktadır –diğer raporlardan, özellikle de Sovyetler Birliği kaynaklı raporlardan da öğreniyoruz ki alt sınıftan "masumlar" da ilk çözülenler arasındadır.

26. Bu husus David Rousset'nin eserinde özellikle vurgulanmıştır: *Les Jours de Notre Mort*, Paris, 1947.

27. Robert H. Jackson, *a.g.e.*; *Nazi Conspiracy*, II, 3.

# NAZİ REJİMİNİN SÜREGELEN ETKİLERİ: ALMANYA'DA DURUM*

Altı yıldan kısa bir zaman dilimi içerisinde Almanya kimsenin inanamayacağı suçların faili olarak Batı toplumunun ahlaki yapısını enkaza dönüştürürken, onu yenilgiye uğratan devletler de Alman tarihinin bin yıldan fazlasını kapsayan bir dönemine ait görünür işaretleri enkaz yığınları altında bıraktılar. Sonrasında, harap olmuş, Oder-Neisse sınırı kısaltılmış ve demoralize olmuş/tükenmiş nüfusunu ayakta tutması/beslemesi pek olası gözükmeyen bu ülkeye Balkanlar'dan, Doğu illerinden ve Doğu Avrupa'dan milyonlarca insan aktı ve o genel felaket tablosuna fiziksel yersiz yurtsuzluğun, toplumsal köksüzlüğün ve politik haksızlığın modern görünümlerini ekledi. Müttefiklerin Almanca konuşan bütün azınlıkları Alman olmayan ülkelerden çıkarma politikasının –dünyada zaten yeterince yersiz-yurtsuzluk yokmuş gibi– isabetli bir politika olup olmadığı tartışılabilir. Fakat gerçek şu ki, savaş sırasında Almanya'nın korkunç ölümlere yol açan nüfus politikasını yaşamış olan Avrupa halkları, Almanlarla aynı topraklarda bir arada yaşamak zorunda kalma fikrine dehşetle ve yoğun bir öfke duyarak bakıyorlardı.

Almanya'nın harap olmuş kentlerinin görüntüsü ile Alman toplama ve imha kamplarıyla ilgili bilgiler Avrupa'nın üzerine

* *Commentary*, X/10, 1950.

bir melankoli bulutu gibi çöktü. Bunlar son savaşın anısını daha şiddetli ve daha uzun ömürlü, gelecekteki savaşlardan duyulan korkuyu da daha bir güncel hale getirdi. Avrupa'nın genel atmosferi içerisinde en az komünist hareketler kadar belirleyici bir öğe haline gelen şey (birbirlerinin hukukunu tanıyan Avrupa ülkeleri içerisinde ulusal bir sorun olduğu ölçüde) bu "Alman problemi" değil, Almanya'nın fiziksel, moral ve politik yıkımının oluşturduğu bu *kâbustur.*

Fakat bu yıkım ve dehşet kâbusu hiçbir yerde Almanya'daki kadar hissedilmemekte ve hakkında bu kadar konuşulmamaktadır. Belirgin bir tepkisizlik var her yerde; bunun kederlenmeyi yarı bilinçli bir reddediş mi yoksa sahiden de bir hissedememe hali mi olduğunu söylemek zor. O yıkıntılar arasında Almanlar, artık varolmayan katedrallerle pazar yerlerinin, kamu binalarıyla köprülerin resimlerini içeren posta kartları gönderiyorlar birbirlerine. Enkaz arasında yürürken takındıkları kayıtsız tavır, ölülere yas tutulmamasında ya da kendi içlerindeki mültecilerin akıbetini apatiyle karşılamalarında, daha doğrusu onların yazgısına hiçbir tepki vermemelerinde muadilini buluyor tam da. Bu genel duygusuzluk hali, kimileyin ucuz duygusallıkla üzeri örtülen bu apaçık taş kalplilik, gerçekte ne olup bittiğiyle yüzleşmeyi ve olan biteni kabul etmeyi derinlere kök salmış, inatçı ve zaman zaman kötücül bir tutumla reddedişin en göze batan dış belirtisidir.

Kayıtsızlık ve ve bu kayıtsızlığa karşı çıkıldığında baş gösteren kızgınlık hali düşünsel düzeylerde test edilebilir. En aşikâr deney karşınızdaki kişinin konuşmanın ta başından beri farkında olduğu şeyi, yani bir Yahudi olduğunuzu *expressis verbis* (açık bir ifadeyle) belirtmektir. Bunu söylediğinizde genellikle mahcubiyetten kaynaklanan kısa süreli bir sessizlik olur; sonra – "Almanya'dan ayrıldıktan sonra nereye gittiniz?" gibi kişisel bir soru değil, "Ailenize ne oldu?" gibi duygudaşlık içeren bir soru değil– Almanların çektiği acılara ilişkin onlarca hikâye (elbette doğrudur bunlar, ama konumuz bu değil); bu küçük deneyin

nesnesi eğitimli ve zeki biri olduğunda, bu kişi Almanların yaşadığı acılar ile başkalarının yaşadığı acılar arasında bir denge kurmaya girişir: burada ima edilen şey bir taraftaki acıların diğer taraftaki acıları silmesi gerektiği ve dolayısıyla iç karartmayan bir konuya geçilmesinin daha iyi olacağıdır. Yıkımlara karşı da benzer şekilde stardart bir tepki gösterilir. Pek olmaz ya, açık bir tepki konulduğundaysa bu, önce bir iç çekme, ardından yarı retorik yarı özlem dolu bir soru şeklinde ("İnsanlar niçin hep birbiriyle savaşır ki?") kendini gösterir. Ortalama bir Alman son savaşın sebeplerini Nazi rejiminin edimlerinde değil, Âdem ile Havva'nın Cennet'ten kovulmasına yol açan olaylarda arar.

Gerçekliklen böylesi bir kaçış pek tabii ki sorumluluktan da kaçıştır aynı zamanda. Bu konuda Almanlar yalnız değildir; Batı Avrupa'nın bütün halkları yaşadıkları kötü olayların sorumluluğunu kendi erişim menzilleri dışındaki bir güce yükleme alışkanlığı edindiler: bu güç bugün Amerika ya da Atlantik Paktı olabilirken, yarın Nazi işgalinin bir mirası, haftanın her günü ise genellikle tarih olabilmektedir. Fakat bu tutum, güneşin altında olan biten her şeyin suçunu işgal güçlerine yükleme güdüsüne karşı koymanın zor olduğu Almanya'da daha fazla dillendirilmektedir. Britanya'da her şeyin sorumlusu olarak Britanyalıların Almanya'yla rekabete girmekten duydukları korku görülmekte, Fransa'da suç Fransız milliyetçiliğine atılmakta, her şeyin her açıdan daha iyi olduğu Amerika'da ise hesap Amerikalıların Avrupa zihniyet dünyasına ilişkin bilgisizliklerine kesilmektedir. Bu yakınmalar çok doğaldır ve hepsi de hakikatin bir özünü içeriyor; fakat bunların gerisinde Almanların inisiyatifine bırakılan pek çok olasılıktan istifade etmeye gösterilen o inatçı gönülsüzlük yatmaktadır. Bu durum belki de en açık şekilde Alman gazetelerinde açığa vurulmaktadır: bu gazeteler bütün kanaatlerini incelikli bir *Schadenfreude* tarzı içerisinde, mahvoluşun o habis neşesiyle ifade etmektedirler. Sanki dünyaya egemen olacak gücün kendilerinden esirgendiği Almanlar, böylesi bir iktidarsızlığa

âşık olmuş ve şimdiyse uluslararası gerginlikler ile yönetme işinde gerçekleşen kaçınılmaz hatalar (bunların kendilerine yönelik olası sonuçlarından bağımsız olarak) üzerinde düşünmede olumlu bir haz buluyormuş gibi. Rus saldırganlığından duyulan korku zorunlu olarak su götürmezcesine Amerikan yanlısı bir tutuma sebep olmamakta, fakat kararlı bir tarafsızlığa yol açmaktadır çoğun, çatışmada taraf tutmak bir depremde taraf tutmak kadar saçma bir şeymiş gibi. Tarafsızlığın kişinin yazgısını değiştirmeyeceği yönündeki farkındalık bu ruh halini ussal bir politikaya tahvil etmeyi imkânsız hale getirmekte ve ruh halinin bizatihi kendisi de, kendi usdışılığından dolayı, daha sert olmaktadır.

Fakat ister yüzleşilsin isten kaçılsın, Nazilerin savaş ve yenilgi sırasında işledikleri suçlara ilişkin gerçekler hâlâ Alman yaşamının bütün dokusuna gözle görülür bir biçimde sinmiş durumdadır; ve Almanlar müsebbibi oldukları bu şoke edici tesiri atlatmak için çeşitli araçlar geliştirdiler.

Ölüm fabrikaları gerçeği salt imkân dahilinde olan bir şeye dönüştürülüyor: Almanların yaptığı şey başkalarının da yapabileceği (elbette pek çok örnekle birlikte) ya da yakın gelecekte yapacağı bir şeyi gerçekleştirmekten ibaretti; dolayısıyla, bu konuyu açan bir kimse kendisinin haklı olduğundan *ipso facto* (sırf bu nedenden dolayı) kuşkulanan biridir. Bu bağlamda, Müttefiklerin Almanya'da güttüğü politika başarılı bir intikam kampanyası olarak açıklanmaktadır çoğu kez; gerçi daha sonra açığa çıktığı üzere, bu yorumu getiren Alman, yakındığı şeylerin büyük bölümünün ya yitirilmiş savaşın dolayımsız birer sonucu olduğunun ya da Batılı devletlerin iradesi ve kontrolü dışında gerçekleştiğinin farkındadır. Fakat ortada dikkatle kotarılmış bir intikam planının olması gerektiğini savunmak, kişinin kendini avutmasına ve bütün insanların eşit derecede günahkâr olduğunu tanıtlamaya hizmet etmektedir.

Her Almanı kuşatan yıkım gerçekliği düşünümsel, fakat pek de derinlere kök salmayan bir kendine acıma duygusuna dönü-

şüyor; ama bu duygu, belki de Amerika'daki bir Main Street'ten ithal edilen o çirkin, tek katlı yapılar, manzaranın korkunçluğunu parça parça gizlemek ve süper-modern teşhir vitrinlerinde taşranın zarafetini bol miktarda sunmak üzere bazı büyük bulvarlarda yükseldiği zaman, kolayca da dağılıyor. Fransa'da ve Büyük Britanya'da insanlar, savaşta tarihi binalarının görece çok daha az sayıda tahrip olması karşısında, Almanların yitirdikleri bütün tarihi zenginlikler karşısında duydukları acıdan daha büyük bir acı duymaktadır. Almanya'da ülkenin Avrupa'nın "en modern" ülkesi olacağı yönünde övüngen bir ümit ifade ediliyor; ne ki bu sadece laftan ibaret, bu ümidi az önce dillendiren biri birkaç dakika sonra, konuşma başka bir yöne saptığında, bir sonraki savaşın bütün Avrupa kentlerine son savaşın Almanya'ya yaptığının aynısını yapacağını savunacak –ki bu, tabii ki mümkün fakat gerçekliğin imkân dahilinde olan bir şeye dönüşümüne işaret ediyor bir kez daha. Bir sonraki savaş hakkında Almanların yaptığı konuşmalarda genelde fark edilen bu hoşnutluk iması, pek çok gözlemcinin ileri sürdüğü üzere, Almanların fetih planlarının meşum şekilde yeniden canlandırılmasını ifade etmemektedir; bu, gerçeklikten kaçmanın bir başka yoludur sadece: herkesin eşitlendiği nihai yıkımda Almanların durumu vahametini yitirecektir.

Fakat Almanların gerçeklikten kaçışının belki de en çarpıcı ve en ürkütücü yönü, olguları, bunlar salt düşüncelermiş gibi ele alma alışkanlığıdır. Örnekse, son savaşı kimin başlattığı sorusuna (hararetle tartışılan bir konu değildir bu) şaşırtıcı çeşitlilikteki kanaatlerle cevap vermektedirler. Güney Almanya'da zeka düzeyi oldukça normal olan bir kadın bana savaşı Danzig'e saldıran Rusların başlattığını söylemişti; en kaba örneklerden sadece birisidir bu. Olguların kanaatlere dönüştürülmesi savaş meselesiyle sınırlı bir şey de değildir; her alanda bir tür centilmenlik anlaşması söz konusudur: bu anlaşma vesilesiyle herkes kanaat sahibi olma hakkına sığınarak kendi cehaleti üzerinde hak sahibi ol-

maktadır (ve bunun gerisinde kanaatlerin gerçekte önemli olmadığı yönündeki zımni varsayım vardır). Bu çok ciddi bir durumdur, tartışmaları içinden çıkılmaz hale getirdiği için değil sadece (kişi, referans vereceği kitapları her yere yanında götüremez), fakat esas itibariyle ortalama bir Almanın bu hercümercin, bu olgularla ilgili nihilist göreceliliğin demokrasinin özü olduğuna içtenlikte inanmasından ötürü. Gerçekte bu, tabii ki, Nazi rejiminden kalan bir mirastır.

Totaliter propagandanın yalanları totaliter olmayan rejimlerin olağanüstü dönemlerdeki yalanlarından, genelde, olguların önemini tutarlı bir şekilde yadsımasıyla ayrılır: bütün olgular değiştirilebilir, bütün yalanlar da hakikat kılınabilir. Nazilerin Almanların zihninde yarattığı izlenim esas itibariyle bir koşullamaya dayanmaktadır; bu koşullama sonucu gerçeklik katı/kaçınılmaz olguların toplamı olmaktan çıktı ve sürekli değişen olayların ve sloganların (bir şey bugün doğru, yarın yanlış olabilir) bir yığışımı haline geldi. Bu koşullama uzun süreli herhangi bir Nazi endoktrinasyonunun şaşırtıcı derecede az miktardaki izinin, yanı sıra da Nazi doktrinlerinin çürütülmesine –gene şaşırtıcı derecede– az ilgi gösterilmesinin nedenlerinden biri olabilir tam da. Göğüs germek durumunda kaldığımız şey endoktrinasyon değil, olgu ile kanaati birbirinden bütünüyle ayırt etmede gösterdiğimiz yetersizlik ya da gönülsüzlüktür. İspanya İç Savaşı'nda yaşanan olaylarla ilgili tartışma da demokrasinin teorik meziyetleri ve kusurlarının tartışılmasıyla aynı düzlemde yürütülecektir.

Nitekim Alman üniversitelerindeki problem, özgürlüğü öğrenilesi bir şey olarak yeniden devreye sokmaktan ziyade, araştırmaları dürüstçe (yeniden) gerçekleştirmekte, öğrenciyi gerçekte olup bitenlerlerle tarafsız bir anlatımla yüzleştirmekte, bunu yapamayan öğretmenleri bertaraf etmekte düğümlenmektedir. Alman akademik yaşamına yönelik tehlike konuşma ve ifade özgürlüğünün, tekil bir temelsiz/sorumsuz kanaatin diğer bütün düşünceler üzerinde tekel kuracağı bir diktatörlüğe değiştirilmesi

gerektiğini savunanlardan değil sadece, olguları ve gerçekliği göz ardı eden ve kendi özel kanaatlerini oluşturan (bunlar zorunlu olarak biricik doğru kanaatler değildir, fakat diğer kanaatler kadar gerekçelendirilir) kişilerden de gelmektedir.

Bu kanaatlerin büyük bölümünün gerçekdışılığını ve abesle iştigal etme halini (bunları savunanların yaşadığı deneyimin konumuzla olan o ürkünç ilintisiyle karşılaştırıldığında) kesin bir biçimde öne çıkaran şey, onların 1933'ten önce oluşturulmuş olmasıdır. Düşünce ve fikirlere (herhangi bir uzlaşma sağlanmadan önce savunulan düşünce ve fikirlerdir bunlar) sığınma yönünde neredeyse içgüdüsel bir itki söz konusudur. Sonuçta Almanya tanınamayacak derecede –fiziksel ve psikolojik olarak– değişirken, insanlar sanki 1932'den bu yana hiçbir şey olmamış gibi üstünkörü bir biçimde konuşmakta ve eylemektedir. Almanya'da 1933'ten bu yana yazılan ya da 1945'ten itibaren yayımlanan birkaç önemli kitabın yazarları yirmi-yirmi beş yıl öncesinde de ünlü olan yazarlardı. Genç kuşak taşlaşmış, meramını anlatamayan, tutarlı düşünceler oluşturmaktan aciz bir kuşak görüntüsü vermektedir.

Bazı Amerikan kentlerine seyahate gönderilmiş olan genç bir Alman sanat tarihçisi, Berlin Müzesi'nde bir grup insana rehberlik ederken, Eski Mısır döneminden kalma Nefertiti heykelini göstererek bu heykelden dolayı tüm dünyanın onları kıskandığını söyler ve devamla (a) Amerikalıların bile "Berlin'deki koleksiyonların bu sembolünü" Birleşik Devletler'e taşıma "cüretini" gösterememiş olduğunu ve (b) "Amerikalıların müdahalesinden" dolayı da Britanyalıların Nefertiti'yi British Museum'a taşımaya "cüret" edemediklerini belirtir. Amerikalılara yönelik iki çelişkili tutumu tek bir cümle birbirinden ayırmaktadır: kanaatlerden yoksun olan konuşmacı, mevcut klişeleri otomatik olarak gruplandırmakta ve o anki duruma hangisi denk düşüyorsa onu kullanmaktadır. Klişeler, Nazilerin sakınmasız tavrından daha fazla, modası geçmiş milliyetçi tonlara sahiptir; fakat her ha-

lükârda bunların arkasında tutarlı bir görüş bulmaya çalışmak, bu isterse kötü bir görüş olsun, boşunadır.

Nazizmin çöküşüyle birlikte Almanlar kendilerini yeniden olgulara ve gerçekliğe maruz kalmış halde buldular. Fakat totalitarizm deneyimi onları spontane konuşma ve kavrama yeteneğinden yoksun bıraktı, öyle ki şimdilerde, kendilerine rehberlik edecek hiçbir resmi çizgi olmadığı için düşüncelerini ifade edemez ve duygularını yeterince dillendiremez haldeler. Düşünsel iklim muğlak/anlamsız genellemelerle, olayların çok öncesinde oluşturulmuş olan ve fiiliyatta olan bitene denk düştüğü düşünülen kanaatlerle kararmış durumda; kişi, en basit düzeydeki olayları bile doğru bir biçimde değerlendirmede kullanılamayacak olan ve, örnekse, bir gazetenin "Dünyanın büyük bölümü bir kez daha bizi yüzüstü bıraktı" şeklindeki yakınmasını mümkün kılan genel bir kamusal ahmaklığın ağırlığı altında ezilmektedir. Yukarıdaki yakınma, Ernst Jünger'in kendi savaş günlüklerinde (*Strahlungen*, 1949) işaret ettiği o kör kör gözüm parmağına benmerkezcilikle karşılaştırılabilir özelliktedir: Jünger, Hannover yakınlarında çalışmaya memur edilen Rus mahkûm-lar hakkında şu sözlerin söylendiğini işitir: "Anlaşılan o ki Rus mahkûmlar arasında alçaklar var. Köpeklerin yiyeceğini çalıyorlar." Jünger'in de belirttiği gibi insan, "Alman orta sınıflarının ruhuna şeytan girdiği yolunda bir izlenime kapılıyor çoğun."

Kur reformundan sonra Almanya'daki günlük yaşamın hızla normale dönmesi ve her alanda yeniden inşa faaliyetinin başlaması Avrupa'da günün konusu oldu. Kuşkusuz hiçbir ülkede insanlar Almanlar kadar sıkı ve uzun çalışmamaktadır. Almanların çalışmaya öteden beri düşkün olduğu bilinen bir gerçektir; onların mevcut çalışkanlığı, ilk bakışta, Almanya'nın potansiyel olarak hâlâ en tehlikeli Avrupa ülkesi olduğu yollu kanaatin içini dolduruyor gibi gözükmektedir. Üstelik çalışma yönünde pek çok kuvvetli saik vardır. İşsizlik çığ gibi büyümektedir; sendikaların konumu öylesine zayıftır ki işçiler fazla mesai için ücret ta-

lebinde bile bulunmamakta, bu durumu sendikalara bildirmemektedirler; barınma sorunu inşa edilen pek çok yeni binanın işaret ettiğinden çok daha kötüdür: Büyük sanayi ve sigorta şirketlerinin işyeri ve büro amaçlı binaları barınma amaçlı binalar üzerinde tartışmasız bir önceliğe sahiptir; sonuçta insanlar aşırı kalabalık apartmanlardaki dairelerinde kalmaktansa Cumartesileri, hatta Pazarları bile işe gitmeyi tercih etmektedir. Alman yaşamının neredeyse tüm alanlarında olduğu gibi yeniden inşa faaliyetinde de her şey savaş öncesindeki iktisadi ve endüstriyel koşulların aynısını restore etmek için yapılmaktadır, çoğun da spektaküler bir biçimde. Buna karşılık büyük kitlelerin refahı adına çok az şey gerçekleştirilmektedir.

Ne ki bu olgulardan hiçbiri ne o ateşli meşguliyet havasını ne de nispeten vasat düzeydeki üretimi açıklayabilir. Yüzeyde görünenin altına bakıldığında Almanların işe yönelik tutumlarının büyük bir değişim geçirdiği görülür. Çalışma koşulları ne olursa olsun mükemmel bir ürün çıkarma çabası (geçmişi çok eskilere uzanan bir erdemdir bu), yerini salt bir işle meşgul olma zorunluluğuna, günün her ânında bir şeyler yapma yönündeki açgözlü arzuya bırakmıştır. Almanların kendi bin yıllık tarihlerinin yıkıntıları arasında habire tökezlediklerini, tarihi binalarının mahvolmasına omuzlarını silktiklerini ya da etraflarındaki tüm dünyayı pençesine alan dehşetengiz olaylar kendilerine hatırlatıldığında içerlediklerini gören biri, meşguliyetin onların gerçekliğe karşı kullandıkları başlıca savunma haline geldiğini anlamaya başlar. Ve şöyle haykırmak ister: Fakat gerçek değil bu –yıkıntılar gerçek, geçmişin korkuları gerçek, unuttuğunuz ölüler gerçek. Ancak onlar yaşayan hayaletlerdir; konuşmanın ve tartışmanın, insani bakışın ve yüreğin kan ağlamasının artık etkilemediği hayaletler...

Elbette ki bu betimlemenin uygun düşmediği pek çok Alman var. Her şeyden önce Berlin var: Berlin halkı en korkunç fiziksel yıkımın ortasında bozulmadan kalmıştır. Bunun niçin böyle ol-

ması gerektiğini bilmiyorum, fakat [Berlin'de] âdetler, davranış tarzları, konuşmalar, insanlara yaklaşım –en küçük detayına kadar– kişinin Almanya'nın geri kalanında gördüğü ve karşılaşmak zorunda kaldığı her şeyden öylesine farklıdır ki, kent sanki neredeyse bir başka ülke gibidir. Berlin'de galiplere yönelik bir kızgınlık yoktur, görünen o ki hiç olmadı da; İngiltere'nin bombaları kentin üzerine ilk defa yağarken Berlinlilerin mahzenlerinden sürünerek dışarı çıktıkları, binaların ardı ardınca yıkıldığını gördüklerinde de şöyle dedikleri anlatılır: "İngilizler böyle devam ederlerse, çok kalmaz, kendi evlerini de beraberlerinde getirmek zorunda kalırlar." Savaşın başında Berlinli Yahudilere ne olduğuna ilişkin bir utanç ya da suçluluk duygusu yoktur, fakat bu olayların dürüst ve ayrıntılı bir anlatımı vardır. En önemlisi de, Berlin'de halk hâlâ Hitler'den nefret etmektedir; kendilerini diğer Almanlara kıyasla uluslararası politikanın elinde rehine gibi hissetmek için daha sağlam nedenlere sahip olsalar da aciz kaldıklarını düşünmemekte, tutumlarının önem taşıdığına inanmaktadırlar; fırsatını bulduklarında –en azından– postu pahalıya satacaklardır.

Berlinliler Almanya'daki diğer insanlar kadar sıkı çalışırlar, fakat daha az meşguldürler, birine kentlerindeki yıkımı göstermek için zaman ayırır ve tümden harap olmuş sokakların adlarını vakur bir şekilde söylerler. İnanması güç ama, Berlinlilerin Hitler'in onları bütünüyle zaptetmeyi asla başaramadığı yolundaki savlarında bir gerçeklik payı var gibi gözükmektedir. Berlinliler olan bitenden olağanüstü derecede haberdardır; mizah duygularını ve tipik özellikleri olan ironik dostluklarını yitirmemişlerdir. Halktaki tek değişim –biraz daha kederli ve gülmeye daha az hazırlıklı olmaları bir yana– "Kızıl Berlin"in şimdi azılı bir antikomünist olmasıdır. Fakat burada da gene Berlin ile Almanya'nın geri kalanı arasında önemli bir ayrım vardır: Hitler ile Stalin arasındaki benzerliklere açıkça işaret edenler ve Rus halkına elbette karşı olmadıklarını ıkınıp sıkınmadan yüzünüze karşı söyleyen-

ler sadece Berlinlilerdir –Berlinlilerin (pek çoğu Kızıl Ordu'yu, işgalin ilk aylarında, gerçek bir kurtarıcı olarak karşılamıştı) başına neler geldiği ve kentin doğu kesiminde halihazırda olup bitenler hatırlanacak olursa bu hissiyat daha bir fevkaladelik kazanmaktadır.

Berlin bir istisnadır, fakat ne yazık ki çok önemli bir istisna değildir. Zira kent dışarıya sıkı sıkıya kapalıdır ve ülkenin geri kalanıyla yok denecek kadar az ilişki içerisindedir (ancak kentteki belirsizlikten dolayı Batı bölgelerine geçmek için Berlin'i terk eden ve şimdiki yalnızlıklarından yana yakıla şikayet eden insanlarla her yerde karşılaşılabilmektedir). Aslında "farklı" olan çok sayıda Alman vardır; fakat bunlar kendi enerjilerini onları kuşatan boğucu atmosfere nüfuz etme doğrultusunda kullanıp bitirmekte ve bütünüyle yalıtık bir durumda kalmaktadırlar. Bu insanlar bugün, bir bakıma, psikolojik açıdan Hitler terörünün en kötü yıllarında olduklarından daha kötü durumdadırlar. Savaşın son yıllarında, şu veya bu nedenden dolayı rejime karşı olan insanlar arasında muğlak bir muhalefet yoldaşlığı mevcuttu. Bu insanlar, hep birlikte, bozgun gününün gelmesini bekliyorlardı; çok meşhur birkaç istisna dışında, o günün gelmesini çabuklaştırmak için bir şeyler yapmak gibisinden bir niyetleri yoktu, yarı hayali bir başkaldırının büyüsüne kapılmışlardı. Salt muhalefet düşüncesinde bile kendini gösteren tehlike çok daha avutucu bir dayanışma duygusu yarattı, çünkü bu duygu kendisini ancak bakış ya da tokalaşma gibi somut olmayan duygusal jestlerle ifade edebilirdi (çok büyük anlam kazanan jestlerdi bunlar). Tehlikeye aşırı yakın durmaktan doğan kaba bencillik ile savaş sonrasındaki sığ yaşamın her yere yayılması pek çok insan açısından tam anlamıyla yürek burkan bir deneyim olmuştur. (Bugün, polis rejiminin hüküm sürdüğü Doğu Berlin'de (bu sefer neredeyse herkesin nefret ettiği bir rejim), Nazi rejimine kıyasla daha güçlü bir yoldaşlık atmosferine, yakınlığa ve yarı konuşulan bir işaret diline sahne olmaktadır; öyle ki Batı'ya göç etmeye karar vermekte zor-

lananlar çoğunlukla Doğu Berlin'in en iyi unsurları olmaktadır tam da.

## II

Hüzünlü bir hikâyenin belki de en hüzün verici kısmı Batılı Müttefiklerin Almanya'nın moral, ekonomik ve politik problemlerini çözmek için kullandıkları üç aygıtın da başarılı olmamasıdır. Toplumun Nazi etkisinden arındırılması, serbest girişimin canlandırılması ve federalizasyon Almanya'daki mevcut koşulların sebebi değildir elbette; fakat bunlar ahlaki değerlerin allak bullak olmasını, ekonomik kaosu, toplumsal adaletsizliği ve politik iktidarsızlığı gizlemeye ve böylelikle daim kılmaya yaramıştır.

Alman toplumunun Nazi etkisinden arındırılması salt Naziler ile Nazi olmayanlar arasında değil, aynı zamanda küçük sempatizandan savaş suçlusuna varasıya tüm bir Nazi hiyerarşisi içerisinde yer alan unsurlar arasında da net ayrımlar koyan nesnel ölçütler olduğu varsayımına dayanıyordu. En başından itibaren parti üyelik süresinin uzunluğuna, rütbe ve makam sahipliğine, kıdeme, vb. dayanan sistem çok karmaşıktı ve neredeyse herkesi içeriyordu. Hitler Almanya'sında hayatın akışı dışında yaşamını sürdürebilmiş çok az sayıda kişi buna istisna oluşturuyordu; fakat onlara, parti üyeliğinin yaratacağı pek çok sıkıntıdan kaçınmaya yeter derecede şanslı ya da tedbirli ya da nüfuzlu çok farklı karakterler katıldı: Nazi Almanyası'nda gerçekten de öne çıkmış fakat toplumun Nazi etkisinden arındırılması sürecinden geçmesi gerekmeyen insanlardı bunlar. Çoğunlukla üst orta sınıfa mensup bu beylerden kimileri, savaş suçu işledikleri için hapse atılan talihsiz meslektaşlarıyla şimdi açıkça temas kurmuş durumda. Bunu kısmen ekonomik ve endüstriyel meselelerde tavsiye arayışında oldukları için, fakat aynı zamanda ikiyüzlülükten nihayet sıkıldıkları için yapıyorlar. Nazi etkisinden arındırma sisteminin yaptığı haksızlıklar basit ve yeksenaktı: Hitler rejimi sırasında belediyeye bağlı olarak çalışırken ya parti üyesi olmak ya da başka bir iş bakmak zorunda olan bir çöpçü Nazi etkisinden arındırma

ağında debelenirken, onun amirleri bu gibi meseleleri nasıl idare edeceklerini bildikleri için ya ceza tehlikesini bertaraf ettiler ya da onunla aynı cezayı çektiler –onlara göre bu, tabii ki, çok daha hafif bir meseleydi.

Bu her günkü adaletsizliklerden daha kötüsü, darmadağın olmuş bir toplumun yaşadığı kaos içerisinde moral ve politik ayrımlar koymak üzere çıkarılan bir sistemin, gerçekte Nazi rejiminden tevarüs etmiş çok ay sayıdaki sahici ayrımı bile bulanıklaştırma eğilimi göstermesiydi. Rejimin aktif muhalifleri kendi illegal faaliyetlerini kamufle etmek için bir Nazi örgütüne girmek zorunda kalmışlardı; Almanya'da varolduğu gibi bu tür direniş hareketlerinden herhangi birinin üyeleri kendi düşmanlarıyla aynı ağa yakalandı (düşmanlarının çok hoşuna giden bir gelişmeydi bu). Teoride anti-Nazi faaliyetlerin kanıtlarını sunmak mümkündü; fakat bir terör rejiminin çevirdiği ince dolaplara değgin en ufak bir deneyime sahip olmaksızın işgal subaylarını ikna etmek zordu; yanı sıra şöyle bir tehlike söz konusuydu: başvuran kişi, sonuçta esas itibariyle huzur ve düzeni getirmekle ilgilenen yetkililerin gözünde, bağımsız düşünce ile başkaldırı örneği sergilemiş olduğunu aşırı derecede inandırıcı bir şekilde göstererek, kendisi hakkında şüphe uyandırabiliyordu.

Ne ki toplumu Nazi etkisinden arındırma programının Almanya'da, muhtemelen Nazizmle mücadele eden direniş hareketinden doğup büyüyen yeni politik formasyonları boğmuş olduğu kuşkuludur; zira direniş hareketinin bizatihi kendisi ilk etapta çok az canlılığa sahipti. Fakat bu programın az çok uzlaşmış insanlar arasında yeni bir çıkar topluluğu yarattığına kuşku yoktur; bu insanlar oportünist nedenlerden dolayı az çok inanmış birer Nazi olmuşlardı. Hafif şüphe uyandıran kişilerden oluşan bu güçlü grup hem kendi haysiyetlerini koruyan insanları hem de Nazi hareketine yankı yaratacak şekilde katılmış olan insanları dışlamaktadır. Her iki durumda da bu dışlamayı spesifik politik kanaatlere dayalı bir edim olarak düşünmek yanlış olur: yeminli

anti-Nazilerin bertaraf edilmesi diğerlerinin yeminli Nazi olduğunu kanıtlamaz; "ünlü" nazilerin bertaraf edilmesi de diğerlerinin Nazizmden nefret ettiği anlamına gelmez. Bu şu demektir: Toplumu Nazi etkisinden arındırma programı insanların geçim ve varoluşlarına doğrudan bir tehdit halini almıştır; çoğunluk da bu basıncı tüm bu yaşananların pek fazla ciddiye alınmaması gerektiği yollu bir karşılıklı teminat sistemi aracılığıyla azaltmaya çalışmaktadır. Bu tür teminat ancak, kendisiyle mümkün olduğunca çok ve mümkün olduğunca az barışık olan kişilerden elde edilebilir ancak. Hem inanarak Nazi olan kişilerin hem de kendi haysiyetlerini koruyan kişilerin yabancı ve tehlikeli bir unsur olduğu düşünülmektedir; bunun nedeni, kısmen, geçmişlerini gözler önüne sererek onları korkutmanın mümkün olmamasıysa, bir diğer neden de onların varoluşunun, gerçekten de vahim bir şeyin gerçekleştiğinin, vahim sonuçlar doğuran bir edimde bulunulduğunun canlı tanıklığı olmasıdır. Nitekim sadece aktif Nazilerin değil, yeminli anti-Nazilerin de bugün Almanya'da iktidar ve nüfuz pozisyonlarından dışlanmış durumda olduğu açığa çıkmıştır; bu, Alman entelijensiyasının kendi geçmişini ciddiye almaya yanaşmamasının ya da Hitler rejimi tarafından omzuna yüklenen sorumluluk yükünden kaçmasının en önemli semptomudur.

Az çok uzlaşanlar arasındaki mevcut çıkar topluluğunu genel olarak Almanların –fakat sadece Almanların değil– resmi anketlere yönelik tutumu da daha bir güçlendirdi. Anglo-Sakson ve Amerikan alışkanlıklarının aksine Avrupalılar, resmi bir organ kendilerine sıkıntı yaratan sorular sorduğunda mutlak gerçeği söylemenin şart olduğuna her zaman inanmazlar. Hukuk sistemleri kişinin kendi açtığı davada tanıklık etmesine izin vermeyen ülkelerde yalan söyleme edimi, hakikat eğer kişinin aleyhinde olacaksa, büyük bir günah olarak görülmez. Nitekim pek çok Alman açısından askeri yönetimin anketlerine verdikleri cevaplar

ile onların komşularının bildiği hakikat arasında bir farklılık söz konusudur; böylece ikiyüzlülük bağları güçlenmiş olur.

Ne var ki Nazi etkisini giderme programını hüsrana uğratan şey bilinçli sahtekârlık da değildi. Çok sayıda Alman (özellikle de daha eğitimli kesimler), görünen o ki, istese bile artık hakikati söyleyemez durumdadır. 1933'ten sonra Nazi olan herkes bir çeşit baskı altına girdi; bu baskı yaşamsal bir tehditten kariyer kaygısına ve "tarihin karşı konulamaz akışı"na ilişkin düşüncelere uzanan bir çeşitlilik göstermekteydi. Fiziksel ya da ekonomik baskı durumunda muhtemeldir ki fikirlerin dışavurulmaması, üyelik kartı kazanmak için mutlak surette gerekli olan bir sinizm söz konusu olmaktaydı. Fakat tuhaftır, çok az sayıda Alman bu tür sağlıklı sinizm örneği gösterebilmiştir; onlara sıkıntıya sokan şey üyelik kartı değil fikirlerini kendilerine saklama durumuydu; öyle ki, ikiyüzlülük yükünü üzerlerinden atmak için partiye zoraki kaydolduklarında bunun doğru bir iş olduğuna kanaat getiriyorlardı çoğun. Bugün, sadece başlangıçtaki baskıyı (yeterince gerçek bir baskıydı bu) hatırlama doğrultusunda belli bir eğilim gösteriyorlar; Nazi doktrinlerine ayak uydurmayı vicdanlarının sesine uyup ağırdan almalarından hareketle, kendilerini yanlış yola sokan şeyin bilinçleri olduğu yolunda yarı-bilinçli bir sonuca varıyorlar –ahlaki ilerlemeyi artırmayan bir deneyimdir bu.

Nazi doktrinleri ile pratiklerinin güdümü altında olan gündelik yaşamın etkisinden kurtulmak elbette kolay değildi. Bir anti-Nazinin içinde bulunduğu durum, bütün hastaların tam tamına aynı kuruntudan (böylesi koşullar altında kişinin kendi duygularına güvenmesinin güçleştiği yolundaki kuruntudan) mustarip olduğu bir akıl hastanesine kapatılmış normal bir insanın durumuna benzemekteydi. Üstüne üstlük hastane ortamının kurallarına göre davranmanın yarattığı ek bir gerginlik de vardı (böylesi bir ortamda insan yön duygusunu kaybetmeyi asla göze alamaz). Bu da kişinin kendi varoluşuna ilişkin sürekli bir farkındalığı, günlük pek çok durumun üstesinden gelmek için kullandığımız

otomatik tepkileri bir yana bırakıp hep tetikte durmayı gerektiriyordu. Bu tür otomatik tepkilerin olmayışı uyumsuzluk anksiyetesinde başlıca öğedir; gerçi, nesnel açıdan ifade edilecek olursa, Nazi toplumunda uyumsuzluk zihnin normal işlediğini gösterse de, uyumsuzluğun birey üzerinde yarattığı gerginliğin büyüklüğü normal bir toplumdaki kadardı.

Bugün Almanya'da, Nazilerin hakikati gerçeklikle karıştırmalarının bir sonucu olarak yaşanan büyük ahlaki karmaşa gayri ahlakilikten daha fazlasını ifade etmektedir ve çıplak habislikten daha derin nedenleri vardır. İyi Alman diye nitelenen insanlar, kendilerine ve başkalarına ilişkin ahlaki yargılarda bulunurken, Almanya'nın yanlış ya da olağanın dışında bir iş yapacağına asla ihtimal vermeyen kişiler kadar yanlış yöne sapmaktadırlar. Genelde Almanların özeldeyse kendilerinin işledikleri suçlar hakkında bir bakıma aşırı derecede duygudaş bir tavır sergileyen pek çok Almanın, kendi düşüncelerini dillendirmeye zorlandıkları takdirde, tuhaf bir biçimde kafaları karışmaktadır; pireyi deve yapabilmekte, buna karşın gerçek bir alçaklığı bütünüyle göz ardı edebilmektedirler. Bu kafa karışıklığının bir varyasyonu şudur: suçunu itiraf eden Almanlar pek çok durumda kelimenin sıradan/dünyevi anlamında tamamen masumken, gerçekten de suç işlemiş olanlar dünyadaki en rahat vicdanlara sahiptir. Knut Hamsun'un yakınlarda yayımlanan ve Almanya'da büyük bir okur kitlesi tarafından heyecanla karşılanan (savaş sonrası döneme ait) günlüğü, ahlaki açıdan bütünlüklü bir dünyanın yargısıyla karşılaştığında kendisini bir öldürüm kompleksine dönüştüren bu korkunç masumiyete en üst düzeyde tanıklık etmektedir.

Ernst Jünger'in savaş günlükleri belki de, bireyin, hakikat ile ahlakın gözle görülür bütün ifadelerini yitirdikleri bir dünyada kendini ve kendi hakikat ve ahlak standartlarını bozmamaya çalışırken karşılaştığı muazzam zorlukların en iyi ve en dürüst tanıtını sunmaktadır. Jünger, ilk yazılarıyla Nazi entelijensiyasının

bazı üyeleri üzerinde yadsınmaz bir etki yaratmış olmasına rağmen, rejimin ilk gününden son gününe dek aktif bir anti-Nazi olarak kaldı; buysa eskiden Prusyalı subayların el üstünde tuttuğu o bir bakıma modası geçmiş onur nosyonunun bireysel planda sergilenecek direniş için oldukça yeterli olduğunun kanıtıydı. Ne ki bu su götürmez haysiyette bile bir değersizlik vardır; sanki ahlak artık işlemez hale gelmiş ve içinde kişinin tüm gün boyunca yaşamak, bir işlev görmek ve ayakta kalmak zorunda olduğu, sadece geceleri çekilip tek başına kaldığı boş bir kabuğa dönüşmüştür. Gün ve gece birbirinin kâbusu olur. Geceye saklanan ahlaki yargı gün tarafından keşfedilme korkusundan kaynaklanan bir kâbustur; günün ömrü ise sadece geceleyin işleyen bozulmamış vicdanın ihanet etmesiyle yaşanan dehşetin kâbusudur.

Almanya'nın savaşın sonunda oldukça karmaşık nitelikteki ahlaki durumuna baktığımızda, Amerikalıların Alman toplumunu Nazi etkisinden arındırma politikasındaki en vahim hatalarının, başlangıçta, Alman halkının vicdanına seslenerek, onlar adına ve örgütlü bir suç ortaklığı koşullarında işlenen suçların korkunçluğuna dikkat çekip bir rahatsızlık yaratma çabasında düğümlendiğini görürüz. İşgalin ilk günlerinde her yere asılan posterlerde Buchenwald'da yaşanan dehşet fotoğraflarla sergileniyor, işaret parmağını izleyiciye doğrultmuş bir elin altında şu ibare okunuyordu: "Suçlusunuz". Nüfusun büyük çoğunluğu açısından bu resimler, kendi adlarına nelerin yapılmış olduğuna dair ilk otantik bilgiyi içeriyordu. Haberlerinin bile olmadığı bir şeyden nasıl olur da suçluluk duyabilirlerdi? Tek gördükleri şey kendilerini hedef alan bir işaret parmağıydı ama bu parmak yanlış kişiyi gösteriyordu. Bu hatadan tüm posterin bir propaganda yalanı olduğu sonucunu çıkardılar.

Almanya'da zaman zaman duyulan hikâye, en azından, böyle bir hikâyedir. Bu hikâye sonuna kadar doğrudur; ne ki bu, posterlere gösterilen çok şiddetli tepkiyi açıklayamamaktadır (bu durum bugün bile ortadan kalkmış değil), fotoğrafların içeriğinin

savsaklanmasının yarattığı güçenikliği de açıklayamamaktadır. Bu şiddetli tepkiyi ve savsaklama edimini doğuran şey posterlerdeki o apaçık hatadan çok, onlarda saklanan hakikattir. Zira Alman halkı Nazilerin işlediği bütün suçlardan haberdar değildi ve bu suçların ne menem suçlar olduğu konusunda kasıtlı olarak bilgisiz bırakılıyordu, gelgelelim Naziler her Almanın bir iki korkunç hikâyenin gerçek olduğunu bilmesini sağlamışlardı; ortalama bir Almanın söze dökülmesi imkânsız korkunçluktaki suçlara ortak kılındığını anlamak için, onun adına işlenen suçlara dair ayrıntılı bilgiye ihtiyacı yoktu.

Bu hüzünlü bir hikâyedir; o koşullarda Müttefik güçlerin fazla bir seçeneğinin olmadığını anlamak bu hikâyeyi daha az hüzünlü yapmaya yetmemektedir. Alman toplumunu Nazi etkisinden arındırma programının makul tek alternatifi bir devrim – Alman halkının spontane bir biçimde tüm gazabını Nazi rejiminin önde gelen üyelerine yöneltmesi– olurdu. Böylesi bir kalkışma büyük olasılıkla kontrolsüz ve kanlı bir nitelik taşır, adaleti kâğıt üzerinde kalmaya mahkûm bir uygulama olmaktan çıkarıp onu sağlayacak çok daha sağlam ölçütler getirirdi. Fakat devrim gerçekleşmedi, onu dört yabancı ordunun gözleri önünde organize etmenin güçlüğünden ötürü değil esas olarak; ister Alman ister yabancı olsun, tek bir askere gerçek suçluları halkın gazabından korumak için büyük olasılıkla ihtiyaç falan duyulmayacağından ötürü. Bu gazap bugün mevcut değildir; göründüğü kadarıyla hiç olmadı da.

Toplumun Nazi etkisinden arındırılması programı savaşın sonunda ahlaki ve politik durum açısından yetersiz olmakla kalmadı, Amerika'nın Almanya'nın yeniden inşası ve yeniden eğitimiyle ilgili planlarıyla da çok geçmeden tersleşti. Alman ekonomisini serbest girişim temelinde yeniden inşa etmek yeterince anti-Nazi bir önlem olarak gözüküyordu; çünkü Nazi ekonomisi –ülkedeki mülkiyet durumuna (belki de henüz) dokunmamış olsa da– planlı bir ekonomiydi. Fakat bir sınıf olarak fab-

rika sahipleri sağlam birer Naziydi ya da en azından, özel mülkiyet üzerindeki kontrolünden bir miktar feragat etmeleri karşılığında tüm Avrupa'nın ticaret ve endüstri sistemini Almanların eline vermeyi öneren bir rejimin güçlü savunucularıydı. Bu konuda Alman işadamları emperyalist çağda diğer ülkelerin işadamlarından farklı davranmadılar: emperyalist zihniyet taşıyan bir işadamı serbest girişime inanmaz; tersine, devlet müdahalesini çok geniş bir alana yayılmış işletmelerinden gelen kazancın biricik garantisi olarak görür. Alman işadamlarının, eski tarz emperyalistlerin aksine, devleti kontrol etmedikleri, fakat parti tarafından parti çıkarları doğrultusunda kullanıldıkları doğrudur. Fakat uzun vadede muhtemelen çok önemli hale gelmiş olan bu farklılık bütün haşmetiyle henüz ortaya çıkmamıştı.

Alman işadamları sınıfı, devlet garantörlüğünde büyümelerinin karşılığında, kendi elindeki bazı iktidar pozisyonlarını tasfiye etmeye dünden razıydı. Dolayısıyla, işçilerin çıkarlarını daha fazla gözeten kontrollü bir ekonomik sistem Nazi rejiminin hem işçi sınıfı açısından hem de üst orta sınıf açısından en cazip yönünü oluşturmaya başlamıştı. Burada, bir kez daha, bu gelişme kendi mecrasında ilerlemedi ve bugün bizim Rusya'da gördüğümüz şekliyle mülkiyetin devlette, daha doğrusu partide olduğu kölelik sistemi Alman işçiler için henüz bir tehdit halini almamıştı (gerçi bu, savaş sırasında diğer bütün Avrupa ülkelerinin işçi sınıflarını tehdit eden başlıca şeydi elbette). Sonuç olarak, Almanya'daki planlı ekonomi (bu ekonominin komünist yan anlamları yoktur) işsizliğe ve aşırı sömürüye karşı biricik koruyucu kalkan olarak hatırlanır.

Gerçek anlamda serbest girişimin yeniden devreye sokulması fabrikaların ve ekonomik yaşamın kontrolünün, pratik nedenlerden dolayı rejimin sadık destekçisi olagelmiş kişilere (bu kişiler Nazizmin nihai sonuçları konusunda bir parça yanılmış olsalar da) devredilmesi anlamına geliyordu. Bu insanlar Nazi rejiminde fazlaca bir güce sahip olmasalar da statünün bütün nimetlerin-

den faydalanmışlardı ve bu durum partideki fiili üyelikten bağımsız olarak cereyan eden bir şeydi. Savaşın bitmesinden bu yana bu kesim, ekonomik yaşam üzerinde neredeyse sınırsız bir iktidar elde etmenin yanı sıra işçi sınıfı –yani, devlet müdahalesini işsizliğe karşı bir güvence olarak görmüş olsa da hiçbir zaman gönül rızasıyla Nazi olmamış biricik sınıf– üzerindeki eski hakimiyetine tekrar kavuştu. Bir başka deyişle, toplumu Nazi etkisinden arındırmak Müttefiklerin Almanya'daki resmi sloganı olduğu dönemde iktidar, geçmişte Nazizme sempati duymuş insanlara geri verilirken Naziler nezdindeki güvenilmezlikleri bir bakıma sabit olmuş kişilerden alındı.

Daha da kötüsü, sanayicilere geri verilen iktidar Weimar Cumhuriyeti'ndeki gevşek denetimlerden bile azade kılındı. Nazilerin bütünüyle bertaraf ettiği sendikalar eski konumlarına iade edilmedi –bunun bir nedeni sendikalardaki ehil personel eksikliği ise, diğer nedeni de onların anti-kapitalist olduklarından kuşkulanılmasıydı– ve sendikaların eskisi gibi işçiler üzerinde etkili olma yönündeki gayretleri hüsrana uğradı, sonuçta bu kuruluşlar eski güzel günlerin anısından devşirebilecekleri bir miktar güveni bile kaybettiler.

Sosyalistlerin Schuman planına* ısrarla saldırmaları, dışarıdan bakan birine aptalca görünebilir. Ne ki bu hücum, şu husus göz önüne alınacak olursa, mazur görülmese de layıkıyla anlaşılabilir: mevcut koşullarda Ren-Ruhr sanayi havzasının Fransız endüstrisiyle birleşmesi işçilerin yaşam standardına çok daha eşgüdümlü ve sağlam destekli bir saldırı anlamına gelebilir pekâlâ. Çoğu kimse tarafından esas işlevinin sanayicilerin çıkarlarını perdelemek olduğu düşünülen Bonn hükümetinin bu planı yürekten desteklemesi bu yöndeki kuşkuların yeterli bir nedenidir.

---

* Fransa Dışişleri Bakanı Robert Schuman, 1952 yılında Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu olarak hayata geçirilecek olan endüstriyel bir işbirliği planı sunmuştu. Bu girişim Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun (AET) başlangıcını oluşturacaktır. –Ed.

Çünkü ne yazık ki Alman üst orta sınıfları geçmişten ne bir şeyler öğrenmiş ne de geçmişi unutabilmişlerdir; tersine delalet eden zengin deneyimlere rağmen geniş bir "işgücü rezervinin" –yani, hatırı sayılır bir işsizliğin– sağlıklı bir ekonomik gösterge olduğuna hâlâ inanmakta ve bu yolla ücretleri düşük tutabildikleri zaman bundan hoşnutluk duymaktadırlar.

Ekonomik meseleyi bir hayli yeğinleştiren şey mülteciler problemidir; bu, günümüz Almanya'sının en büyük ekonomik ve toplumsal problemidir. Bu insanlar ülkeye yerleştirilmedikçe ciddi bir politik tehlike oluşturacaklardır, çünkü bunlar politik bir boşluğa sürüklenmiş insanlardır. Hâlâ Almanya'da kalan ve hepsi de eski birer SS mensubu olan nispeten az sayıdaki yeminli Naziyle ortaklaştıkları bir özellik olarak bu mülteciler net politik programlara sahiptirler ve belli bir grup dayanışmasına bel bağlayabilmektedirler: bu iki öğe, göze batacak derecede, nüfusun diğer katmanlarında yoktur. Mültecilerin programı güçlü bir Almanya'nın yeniden kurulmasını öngörmektedir; böylelikle Doğu'daki evlerine geri dönebilecek ve onları süren kesimlerden öçlerini alabileceklerdir. Bu arada da bu insanlar, kendilerini kardeşçe duygularla olmasa da soğuk da karşılamayan yerli Alman nüfusundan nefret etmeye ve onları küçümsemeye devam etmektedirler.

Nazi hareketinin kalıntılarının koyduğu problemden farklı olarak mülteciler problemi enerjik ve akıllı ekonomik tedbirlerle çözülebilir. Mültecilerin, bu tedbirlerin işe yaramaması sonucu, çıkarlarının bir şekilde temsil edilmesini istiyorlarsa kendi partilerini kurmaktan başka hiçbir seçeneklerinin olmadığı bir duruma sürüklenmeleri mevcut rejim hesabına, daha spesifik olarak da Almanlar tarafından anlaşıldığı ya da yanlış anlaşıldığı haliyle serbest girişim sloganı hesabına büyük bir hatadır. Kamu fonları büyük firmaları kredilendirmek için kullanılmaktadır; küçük işletmelerin, özellikle de kooperatiflerin teşviki (mültecilerin pek çoğu vasıflı işçi ve zanaatkârdır) neredeyse hepten ihmal edil-

mektedir. Mültecilerin yararına harcanan paranın miktarı bir eyaletten diğerine değişiklik göstermektedir, fakat bu miktarlar hemen her zaman yetersiz kalmaktadır: dişe dokunur bir fayda sağlaması açısından değil salt, genel bütçedeki payı bakımından da. Bonn hükümetinin sanayi-ticaret vergilerini düşürme yönündeki teklifleri –hükümetin ekonomik politikasının açık bir göstergesidir bu– mülteciler için ayrılan fonları daha da azaltacaktı. İşgal güçlerinin bu önlemi veto etmesi, Amerikalı yetkililerin serbest girişim sloganının Almanya'da ve genel olarak Avrupa'da – Birleşik Devletler'de olduğundan– farklı yan anlamlara sahip olduğunu anlamaya başladıkları yönünde bir ümit ışığı verebilir.

Avrupa'daki Amerikan politikasının başlıca handikaplarından birisini bu farklılığın açıkça anlaşılmaması oluşturmaktadır. Sanayicilerin gücünün örgütlü emek gücü tarafından güçlü biçimde dengelendiği Amerikan sistemi, serbest girişime inanmış bir Avrupalıya kabul edilebilir bir şey olarak gözükmez; Avrupa'da sendikalar, en güçlü dönemlerinde bile, asla müesses güçler arasında olmadı, fakat her zaman işverenlere karşı hiç bitmemecesine süren mücadelede bazen başarıyla faaliyette bulunan yumuşak bir isyancı güç olarak varlığını sürdürdü. Üstelik Amerika'da hem işverenlerde hem de işçilerde devlet müdahalesine başvurma konusunda belli bir isteksizlik vardır; kimi zaman, sırf devlet hakemliğinin devreye girmesi tehlikesinden dolayı, ihtilaflı taraflar ikili görüşmelere geri dönebilmektedir. Almanya'da ise hem işçiler hem de işverenlerin kafalarında tek fikir vardır: devletin bütün ağırlığıyla kendilerinden yana tavır alması. İskandinavyalıları bir yana bırakırsak Avrupa ülkelerindeki yurttaş topluluklarından hiçbiri Amerikalıların politik olgunluğuna sahip değildir (Amerikalılar açısından belli bir sorumluluk duygusuyla hareket etmek, yani öz-çıkar arayışında ılımlı bir tavır sergilemek neredeyse vakayı adiyedendir). Dahası, Amerika hâlâ bir bolluk ve fırsatlar ülkesidir; bu nedenle serbest girişim sözü daha henüz anlamsız hale gelmemiştir; Amerikan ekonomisinin boyutları

genel bir planlama yapmaya elvermemektedir. Fakat ulusal toprakların endüstriyel kapasiteyle orantılı olarak sürekli biçimde küçüldüğü Avrupa ülkelerinde insanların büyük bölümü mevcut yaşam standardının bile herkesin ulusal gelirden hakça pay almasını temin eden bir planlamayla ancak, garanti altına alınabileceğine inanmaktadır.

Amerikan "emperyalizmi"ne ilişkin olarak Avrupa'da edilen dağınık ve hepten temelsiz sözlerin gerisinde pek de temelsiz olmayan şu korku yatmaktadır: Amerikan ekonomik sisteminin Avrupa'ya getirilmesi, daha doğrusu ekonomik statükoya verilen Amerikan desteği kitlelerin yaşam standardının muazzam ölçüde düşmesine yol açabilir ancak. İskandinav ülkelerindeki toplumsal ve politik istikrar kısmen güçlü sendikalardan, kısmen kooperatiflerin ekonomik yaşamda oynadıkları rolden, kısmen de akıllıca uygulanan devlet müdahalesinden kaynaklanmaktadır. Bu etkenler, en azından, çözülmemiş politik problemlerin işe karışmaması ve dünyadaki genel durumun yeterli zaman tanıması halinde Avrupa'nın ekonomik ve toplumsal problemlerinin çözümünün hangi genel doğrultuda seyredebileceğine işaret etmektedir. Almanya'da, her halükârda, serbest girişim sistemi zayıf olanın altta kaldığı uygulamalara, tekelleşmeye ve tröstleşmeye yol açtı çabucak; Amerikalı yetkililerin bu gelişmeleri önleme yönündeki gayretleri sonuçsuz kaldı.

Politik açıdan, mevcut durumun en ciddi yönü, beklenebileceği gibi, çalışan sınıfların giderek artan hoşnutsuzluğu değildir. Alman sosyalist partilerinin trajik tarihi onların canlılığını alıp götürmüş gibidir; Alman işçi sınıfı tarihin hiçbir döneminde devrimci ruhtan bu denli uzak olmamıştır. Kendilerine demokrasi markası altında "satılan" bir sisteme kırgınlık içeren belli bir teslimiyet söz konusudur, fakat bu kırgınlık herhangi bir sıkıntıya yol açmamaktadır; tam tersine bu, herhangi bir rejimin, ne denli iyi ya da kötü olursa olsun, kayıtsızlık bağlamında kabul edilebilir olmasının bir garantisidir neredeyse. Meselenin tümden farklı

ve gerçekten de tehlikeli yönü ise şudur: işçilerin durumu eskisine göre daha ümitsiz, daha güvencesiz ve daha sefil bir nitelik taşıdığı için "proleterleşme"den duyulan o kadim korku yeni ve güçlü bir motivasyon kazanmıştır.

Bu korku özellikle, servetleri taşınmaz varlıklarla güvence altında olan sanayicilerin tersine, kur reformu yüzünden bir kez daha paralarını yitiren orta sınıfları pençesine almaktadır. Orta sınıf Almanların mali statüsü, özellikle bombalamalarda mal varlıklarını yitirmişlerse ya da mülteci konumundalarsa, sıradan bir işçi ailesinin mali durumundan hiçbir şekilde farklılık göstermemektedir. Fakat bir işçiyle bir ömür boyu aynı yazgıyı paylaşma düşüncesi gerçekten de ürkütücüdür.

Gençler bu yazgıdan kaçınmak için üniversitelerden birine – bu üniversitelerin hepsi aşırı derecede kalabalıktır– kapağı atmaya çalışmaktadırlar. Onlar açısından orta sınıf statüsünü elde tutmanın ve proleterleşmiş bir yaşamın sefaletinden kaçmanın biricik yolu budur. Bugün Almanya'nın her yerinde, birkaç yıl içinde ekmek kuyruğuna girmiş hukukçuların, doktorların, öğretmenlerin, sanat tarihçilerinin, felsefecilerin ve teologların ana yollara dek taşacağı konuşulmaktadır. Bu potansiyel işsiz akademisyenlerin büyük çoğunluğu diplomalarını korkunç fedakârlıklar pahasına elde etmiş olacaktır; pek çok öğrenci aylık altmış-yetmiş markla geçinmeye çalışmaktadır, buysa kronik beslenme yetersizliği ve bir bardak şarap içmek ya da geceleyin sinemaya gitmek gibi en mütevazı hazlardan bile imtina etmek demektir. Akademik koşullar genelde eskisinden çok daha aşağı düzeyde değildir, dolayısıyla bu gençlerin kendilerini büyük bir gayretle öğrenimlerine adamalarını – entelektüel olmaktan çok uzak nitelikteki güdülerin teşviki söz konusu olabilmektedir burada– kesintiye uğratan şey, birazcık fazladan para kazanmak için onların ara ara ağır işlerde çalışmak zorunda kalmalarıdır.

Almanya'da bugün, öğrenci kuşağın yaptığı muazzam fedakârlıkların büyük bir hayal kırıklığıyla sonuçlanacağından

kimsenin kuşkusu yoktur; kimse de bu problem üzerinde ciddi ciddi düşünmemektedir. Biricik çözüm bir dizi Alman üniversitesini kapatmak, lise mezunlarını acımasız bir sınav sistemiyle elemek, belki de başarılı adayların sayısının mevcut kontenjanlar göz önüne alınarak önceden belirlendiği Fransız sınav sistemine benzer bir sistemi (başka koşullarda bu sistem tartışmalı bir sistemdir) devreye sokmaktır. Bavyera hükümeti, bu temelde ya da başka temelde bir tartışma yürütmek yerine, Bavyera'da yakın geçmişte yeni bir üniversite (dördüncü bir üniversite) açtı; Fransız işgal güçleri (Alman kültürünü geliştirme adı altında ve akılcı olmayan bir ısrarla) Mainz'de yeni bir üniversite açtılar –bu da neredeyse tamamen yıkılmış, harap olmuş bir kentte zaten vahim durumda olan barınma sorununu altı bin öğrencinin gelişiyle iyice içinden çıkılmaz hale getirmek demektir. Gerçekten de mevcut koşullarda, üniversiteleri zorla boşaltacak önlemleri almak için müthiş bir cesaret örneği ortaya koymak gerekmektedir; bu, ümitsiz bir adamı son şansından (bu şans bir kumarbazın şansına dönüşmüş olsa da) yoksun bırakmaya benzeyecektir. Ketlenmiş ve açlık sınırındaki tüm bir aydın sınıfı kayıtsız ve asık suratlı bir nüfusun arasına bırakıldığında Almanya'daki politik gelişmenin hangi doğrultuda evrileceği herkesin malumudur.

Almanya'da Nazi etkisinden arındırma programını kuşkuyla karşılayan ve serbest girişim sisteminin ancak ve ancak siyaseten istenmeyen unsurların itibar kazanmasına yol açabileceğini gören gözlemciler bile federalizasyon programına bir hayli ümit bağladılar; buna göre Almanya yerel hükümetlerin geniş yetkilere sahip olduğu eyaletlere bölünüyordu. Pek çok bakımdan hiç tartışmasız doğru gözüken bir şeydi bu: eyalet sistemi iktidarın tek bir merkezde toplanmasına karşı koruyucu bir tedbir işlevi görebilir ve böylelikle Almanya'nın komşularının abartılı da olsa anlaşılabilir korkularını yatıştırabilir; Alman halkını Avrupa federasyonu fikrine hazırlıklı kılabilir; komünal ya da yerel meseleler alanında (buralarda insanlar kendi dolayımsız çıkarlarını gö-

zetir ve işin inceliklerini bilirler) taban demokrasisini öğretebilir ve böylelikle Almanlara kıtalar ölçeğinde düşünmeyi ve yüzyılları kapsayan planlama yapmayı öğretmiş olan Nazi megalomanisi karşısında bir denge oluşturabilir.

Fakat Länder (eyalet) hükümetlerinin başarısızlığı geçmiş deneyimlerden bilinen bir şeydir. Almanların neredeyse işgalin başlangıcından itibaren yalnız bırakıldığı ve başarı ya da hüsranın Almanya'nın uluslararası sahnedeki statüsünden bağımsız olarak kendini gösterdiği biricik politik alandaki başarısızlıktır bu. Yerel hükümetlerin başarısızlığının kabahati, bir ölçüde, Nazi etkisinden arındırma programı ile insafsız bir ekonomik politikanın doğurduğu toplumsal sonuçlar tarafından yaratılan genel iklime yüklenebilir elbette; fakat bu açıklama, Länder yönetimlerinde Almanlara bahşedilen hatırı sayılır özgürlük inatla göz ardı edildiği takdirde ancak, geçerli gözükür. İşin doğrusu şudur ki ulus-devletler tarafından başarıldığı ve Almanya'da (Hitler tarafından değil Bismarck tarafından) kurulduğu haliyle merkeziyetçilik, yerel özerkliğe duyulan bütün otantik arzuyu yok etmeyi ve bütün eyalet organlarının ya da beledi organların politik canlılığını berhava etmeyi başardı. Bu tür geleneklerden geriye kalan şeyler de iflah olmazcasına gerici bir nitelik kazandı ve en ucuz türden folklora dönüştü. Pek çok örnekte yerel hükümet en habis yerel çatışmaların önünü açtı, her yerde kaos yarattı. Çünkü çatışma içerisindeki kesimleri susta durduracak kadar büyük bir güç yoktur. Kamusal sorumluluk ve hatta ulusal çıkar duygusu göze batacak derecede yoktur; yerel politika yolsuzluğun/çürümenin mümkün olan en alt biçimine dönüşme eğilimindedir hemen. Deneyimli herkesin şüpheli politik geçmişi ("deneyimsiz" unsurlar bugün itibariyle acımasızca bertaraf edilmiştir) ve devlet memurlarına ödenen düşük maaşlar her türden usulsüzlüğe kapı açmaktadır: pek çok kamu görevlisine kolaylıkla şantaj yapılabilmektedir, bu görevlilerin gene pek çoğu rüşvet almak suretiyle maaşlarını artırma dürtüsüne karşı koyamamaktadır.

Bonn hükümetinin Länder hükümetleriyle doğrudan bir bağlantısı yok gibidir: Ne onlar tarafından kontrol edilmekte ne de onlar üzerinde göze çarpan bir denetim uygulamaktadır. Bonn hükümetiyle Länder hükümetleri arasındaki biricik işlevsel bağ parti aygıtlarıdır; bunlar personel ve yönetimle ilgili bütün meselelerde en üst karar merciidir ve ülkenin "küçük eyalet" yapısına aykırı olarak, daha önce hiç görülmediği kadar merkeziyetçidir ve dolayısıyla görünürdeki biricik iktidarı temsil etmektedir.

Bu tehlikeli bir durumdur, fakat kendi içinde, gerçekleşebilecek olanın zorunlu olarak en kötüsü değil. Asıl sıkıntı parti aygıtlarının doğasından kaynaklanmaktadır. Mevcut partiler Hitler öncesi partilerin –yani, Hitler'in şaşırtıcı bir kolaylıkla yok ettiği partilerin devamı niteliğindedir. Pek çok partiyi gene aynı kişiler yönetmekte, bu partilerde gene eski ideolojiler ve eski taktikler egemenliğini sürdürmektedir. Ne var ki onların canlılığını bir şekilde koruyan etken sadece taktikler olmuştur; ideolojilere sırf gelenek hatırına sahip çıkılmaktadır, çünkü bir Alman partisi bir *Weltanschauung* olmaksızın varoluş zeminini sağlamlaştıramaz. Hatta ideolojilerin daha iyi bir şeylerin eksikliğini kapatmak için varlıklarını sürdürdükleri bile söylenemez; sanki Almanlar, Nazi ideolojisiyle yaşadıkları deneyimin ardından, hemen her şeyin kâfi geleceğine inanmış gibidirler. Parti aygıtları esas itibariyle üyelerine iş bulmak ve onları kayırmakla ilgilenmektedir; hepsinin de bunu yapacak gücü vardır. Bu, onların nüfusun en oportünist unsurlarını kendilerine çekme eğiliminde oldukları anlamına gelir. Herhangi bir yeni girişimi yüreklendirmekten çok uzak olan parti aygıtları yeni düşüncelere sahip gençlerden korkmaktadırlar. Kısacası onlar bir bunama ortamında yeniden doğmuşlardır. Sonuçta, politik ilgi ve tartışma adına olan biten az sayıdaki şey de partilerin ve kamu kuruluşlarının dışındaki küçük çevrelerde gerçekleşmektedir. Bu küçük gruplardan her biri, politik boşluktan ve kamusal yaşamın genel bir çürümüşlük içerisinde olmasından dolayı, yeni bir hükümetin potansiyel çekir-

değini oluşturmaktadır; zira partiler Alman entelijensiyasının desteğini kazanamamış, kitleleri onların çıkarlarını temsil ettiklerine inandıramamışlardır.

Savaş sonrası Almanya'sının melankolik hikâyesi bir kaçırılmış fırsat hikâyesi değildir. Belli bir suçlu ve tanımlanabilir hatalar bulmaya olan yatkınlığımızla bu hikâyenin bize öğretebileceği daha esaslı dersleri gözden kaçırma eğilimi gösteriyoruz. Her şey söylenip bittikten sonra şu iki soru hâlâ cevabını beklemektedir: On iki yıl süreyle totaliter bir rejim altında yaşamış olan bir halktan makul surette ne beklenebilir? Ayakları altındaki zemini yitirmiş olan bir halkı yeniden ayakları üzerinde oturtmak gibi imkânsız bir görevle yüz yüze gelen işgal güçlerinden makul surette ne beklenebilir?

Fakat Almanya'nın işgalinde yaşananları unutmamak ve anlamaya çalışmak yerinde bir davranış olur, çünkü biz hepimiz, kendi yaşam süremiz boyunca, bunun devasa ölçüde bir kez daha tekrar etmesine tanık olamayacağız büyük olasılıkla. Ne yazık ki bir halkın totalitarizmden kurtulması, Churchill'in Avrupa Konseyi Asamblesi'ndeki son konuşmasında belirttiği gibi "cesur Rus halklarının Çarların tiranlığından çok daha berbat bir tiranlıktan kendilerini kurtarmalarını pekâlâ sağlayabilecek bir yordam olarak [sırf] haberleşme kanallarını ve merkezi denetimi bozmak" suretiyle gerçekleşebilecek bir şey değildir. Alman örneği göstermektedir ki (1) dışarıdan alınan yardımla yerli kuvvetlerin özgürleşmesi olası değildir, (2) totaliter yönetim en kötü tiranlıktan daha fazlasını ifade etmektedir. Totalitarizm, kökleri öldürmektedir.

Almanya'daki mevcut politik koşullar, kendi içinde Alman meselesi diye adlandırılan şeyin tanıtlanışı olarak değil de, daha çok totalitarizmin doğurduğu sonuçlar açısından bir konu nesnesi olarak önem taşımaktadır. Bu mesele, Avrupa'nın diğer bütün meseleleri gibi, ancak federal bir Avrupa çatısı altında çözülebilir; fakat böylesi bir çözüm bile ileriki yıllarda gerçekleşmesi muh-

temel politik kriz göz önüne alındığında geçerliliğini büyük ölçüde yitirmektedir. Almanya, ister yeniden doğsun ister doğmasın, bu tür bir gelişmede muhtemelen büyük bir rol oynayacaktır. Almanların mevcut mücadelede herhangi bir politik inisiyatif geliştirmelerinin boşuna olduğunu bilmeleri, onların yıkılmış ülkelerinin gerçekliğiyle yüzleşmeye gösterdikleri gönülsüzlükte etkili olan bir faktördür.

# YUMURTALAR SESLERİNİ YÜKSELTİYOR*

*"Farklı bir dünya için, ağırdan yola koyuldular*
*Dört farklı bacak üzerinde, kış sabahları...*
*Omlet yapmadan yumurta kırılmaz*
*–Budur yumurtalara söyledikleri lafları"*
*-Randall Jarrel, "Bir Savaş"*

Nazi Almanyası'nın yenilgiye uğratılmasından bu yana "totalitarizm" sözcüğü komünizmle giderek daha fazla özdeşleştirilir oldu; totalitarizme karşı mücadele de giderek daha popüler hale geldi. Bu popülarite şüphelidir çünkü totaliter hareketlerden kaynaklanan bir tehlikenin mevcut olmadığı ve totaliter tehdidin münhasıran dış politikaya ilişkin bir mesele (en ciddi mesele) olduğu bir ülkede vuku bulmaktadır. Bu popülaritenin gerçekliği, devlet yetkililerinin –bir yanda Dışişleri Bakanlığı, öte yanda FBI– totalitarizmin bütün iç ve dış içerimlerinin farkına vardıkları bir momentte çok daha kuşkulu olmaktadır. Bu, elbette ki, aydınları totaliter yönetimin doğasını ve totaliter hareketlerin nedenlerini daha iyi ve derinlemesine anlamaya çalışmaktan alıkoyamaz ve alıkoymamalıdır. Ne ki devlet yetkililerinin farkındalığı, sırf mücadele ruhundan doğan ithamları ve beraberinde de "demokra-

* Muhtemelen bir toplantıda yapılan konuşmanın metni olan bu yayımlanmamış denemeye "Circa 1950" diye not düşülmüş. Metni okuduğumuzda onun 1951 yılından önce yazılmadığı ortaya çıkıyor.

si"nin çoğun düzgün şekilde ifade edilmeyen ve temellendirilmeyen övgüsünü bir hayli lüzumsuz kılmaktadır. Toplumun en katı ve geçit vermez duvarlarına isyan ederken büyük bedeller ödemiş bir kuşağın bugün nasıl olup da bütün enerjisini açık kapıların şiddetle açılmasına harcadığını, diğer yurttaşlar gibi kendi hükümetlerine sesiz sedasız destek vermeyip iktidar adaylarının daha fazla güçlenmesi için mücadele ettiğini (sanki bu güçler bir iç kumpasın –hiçbir zaman gerçekleşmeyen bir kumpasın– tehdidi altındaymış gibi) izlemek tuhaf kaçmaktadır.

Bu tuhaf davranışın nedenlerinden biri, totalitarizmin, herhangi bir ülkedeki totaliter hareketlerden bağımsız olarak, zamanımızın asal politik meselesini oluşturduğu yönündeki içgörüdür. Ve ne yazık ki, kargaşa içerisindeki bir dünyada birçok yönüyle mutlu bir ada görüntüsü veren bu ülkenin manevi açıdan, bu "anti-totalitarizm" olmaksızın da, çok daha izole bir ülke gibi görüneceği açıktır –bizim kavgacıların bu mutlu adanın total bir mutluluğa kavuşması yönündeki ısrarlarının olası bütün köprülerin en iyisini oluşturmamasına rağmen. Buradaki önemli nokta şudur: totalitarizmin zamanımızın asal politik meselesi olduğunu belirtmek, yüzyılın diğer bütün kötülüklerinin, nihayetinde, bizim totaliter yönetim dediğimiz üstün ve radikal bir kötülük şeklinde billurlaşma eğilimi gösterdiğini kabul ettiğimiz takdirde ancak, anlamlı olur. Kuşkusuz diğer bütün kötülükler, bunlar ister tiranlık ve diktatörlük, ister sefalet ve insanın insanı utanmazca sömürmesi, ister yabancı halkların emperyalist cendereye sokulması, isterse demokratik yönetimlerin bürokratikleşmesi ve yozlaşması olsun, totalitarizmle karşılaştırıldığında ikincil düzeyde kalan kötülüklerdir. Ne ki bu belirleme anlamsızdır çünkü bütün bir insanlık tarihinde görülen bütün kötülükler için de geçerli olabilir pekâlâ. Diğer "ikincil düzeydeki" kötülüklerin savaşmaya değmez kötülükler olduğu sonucuna varıldığı anda sıkıntılı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bazı anti-totaliter kimseler "ikincil düzeydeki" bazı kötülüklere övgü düzmeye bile başlamışlardır;

çünkü pek de uzak olmayan bir geçmişte, bu kötülüklerin hükmü altında olan ama bütün kötülüklerin en kötüsünden henüz haberdar olmayan bir dünyada yaşananlar, karşılaştırma yapıldığında, eski güzel günler gibi gözükmektedir. Ne ki bütün tarihsel ve politik kanıtlar ikincil düzeydeki kötülükler ile daha büyük kötülükler arasında çok sıkı bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Yersiz-yurtsuzluk, köksüzlük ve politik yapılarla toplumsal sınıfların çözülmüşlüğü doğrudan totalitarizme yol açmaz; bunlar, en azından, nihayetinde totalitarizmin oluşumuna katılan hemen her öğeyi doğuran etmenlerdir. Eski tarz diktatörler ve tiranlar bile daha tehlikeli hale gelmiştir çünkü totaliter diktatörler onlara iktidarı ele geçirmenin ve korumanın yeni ve hiç umulmadık tekniklerini öğretmişlerdir. En büyük kötülüğün yarattığı tehlikeden başını alamayan bir yüzyıl hakkındaki [geçerli] içgörüden çıkarsanan doğal sonuç, politikada ikincil düzey kötülük kavramını radikal bir biçimde bütünüyle değillemek gerektiği yolundadır; çünkü ikincil düzeydeki kötülükler, bizi daha büyük kötülüklere karşı korumak şöyle dursun, hiç şaşmazcazına onlarla burun buruna getirmiştir. Totalitarizmi yüzyılın bir laneti olarak kabul etmenin en büyük tehlikesi, cehenneme giden yolun taşlarını oluşturan irili ufaklı pek çok kötülüğü görmeme derecesinde bir totalitarizm obsesyonuna kapılmak olacaktır.

Bu doğal sonucun pek nadiren çıkarılmasının ikinci derecede önemli nedenlerinden biri onun daha doğal bir nitelik taşıyan tutumla –gerçeklikten ve politik mücadelelerin sıkıntılarından kaçma eğilimiyle– çatışma içerisine girmesidir. Bu yüzyılda Moskova'daki Stalin'in düşmanı olmak Washington'daki Joseph McCarthy'nin düşmanı olmaktan daha hoş, daha rahat ve hatta kişinin kendisiyle daha fazla böbürlenmesini sağlayan bir şeydir. Belli başlı nedenlerden biri, yakın geçmişte totalitarizme karşı verilen mücadeleye katılmış ve onu, kimileyin kusursuz politik nedenlerden, kimileyin onlardan hiç de aşağı kalır yanı olmayan biyografik nedenlerden dolayı Stalin'e karşı verilen mücadeleye

dönüştürmüş olan sabık komünistlerce oynanan rolden kaynaklanmaktadır. Bu insanların bizim ortaklaşa verdiğimiz mücadelede böylesine ön plana çıkmasının nedenleri, bir kez daha, mükemmel nedenler olarak gözükmektedir. Düşmanın metotlarıyla amaçlarını düşman kamplarından daha yeni kaçmış olanlardan daha iyi kim bilebilir ki? (Doğrudur, totalitarizmle Nazizm formunda savaşırken bizi bu mücadelede yönlendirecek sabık Nazi arayışına hemen hiç girmedik; fakat daha sonra, ortada hiçbir sabık Nazi kalmadı, dolayısıyla böyle kimseler varolsaydı biz onları nasıl karşılardık, sorusunun cevabını bugün tasavvur etmemiz güçtür. Rauschning farklı bir vakaydı; o, yanlışlıkla Nazi olmuştu; Otto Strasser'e ise Naziler hiç güven duymamıştı.*) Ne ki çok az kişinin bildiği bu bilgiler ifşa edilmekte ve giderek sıradanlaşmaktadır; totaliter örgütlenmenin kullandığı teknik araçlar karmaşık ve kavranması güç araçlar olabilir, fakat bunlar artık bir sır olmaktan çıkmıştır. Üstelik bu sabık komünistlerin bizim metotlarımızı ve amaçlarımızı bildiğinden pek de emin değiliz.

Totaliter hareketlerin eski mensuplarını totaliter olmayan dünyanın politik ve kültürel hayatına sokmanın daha az makul olsa da daha sağlam bir nedeni daha vardır, fakat (gerçekten de mevcut duruma ışık tutan) bu neden ilgili taraflarca da neredeyse hiç ortaya konulmamıştır. Bu insanlar, sonuçta, aldıkları kararla (bugün bu kararlarını yaptıkları en büyük hata olarak görmektedirler) bu yüzyılın başat belalarıyla, etraflarındaki genelde mutlu filistenlere kıyasla, daha yakından ilintili olabileceklerini ve bu belalardan daha derinlemesine etkilenebileceklerini kanıtlamış-

---

* Hermann Rauschning; başka eserlerin yanı sıra *The Revolution of Nihilism* (New York, 1939) ve *The Voice of Destruction* (New York, 1940) adlı kitapların yazarı. Hitler'le otuzlu yılların başında bozuşmadan önce onun politik müttefiki ve sırdaşıydı. Hitler'in en erken takipçilerinden biri olan Otto Strasser ise Nazi partisinden 1930'da uzaklaştırılmıştır. (Kardeşi Gregor, Röhm komplosu diye adlandırılan girişimle bağlantısı olduğu gerekçesiyle 1934'te idam edildi.) –Ed.

lardır. Bugün bildiğimiz kadarıyla, pür ve azgın bir felakete yol açan tüm bu şeyler eskiden onlara cazip geliyordu, bugün dünyanın her tarafında sadece yanlış yönlendirilen kitlelere değil aynı zamanda çok sayıda aydına da nasıl hâlâ cazip geliyorsa öyle. Bu, elbette ki ancak belli bir komünist tipi için, "aparatçiklerden" çok "devrimciler" için, sonrasında da eski Nazilerin belli tipleri için geçerli olacaktır, tabii geçerliyse. Totaliter dünyadan geri dönmek ya da o dünyadan kaçmış olmak (bu dünyanın iktidardaki bir hükümet tarafından ya da iktidar için savaşan bir hareket tarafından temsil edilip edilmediği amaçlarımız açısından pek bir fark yaratmayacaktır) bu sabık devrimcilere, müesses kurumların rahat dört duvarını hiçbir zaman terk etmemiş, o kurumların hemen her yerde içeriden altının oyulduğu bir dünyanın değerlerini hiçbir zaman sorgulamamış kişiler üzerinde, tartışmasız bir üstünlük kazandırmaktadır. Ne ki bu üstünlük, bir zamanlar inandıkları "davalarına" bütünüyle sırt çevirdikleri ve sonunda totaliter ideolojinin kendisi kadar totalitarizmin de yükselişine yol açan pre-totaliter koşulların bilgisi de dahil olmak üzere "davanın" bilgisine sahip olmayı sürdürdükleri takdirde ancak, gerçek bir avantaj olur. Fakat, tüm cesaretlerini toplayıp, saygın liberalizmin ya da muhafazakârlığın ve hatta sosyalizmin manevi rahatlığını, bu tipik on dokuzuncu yüzyıl ideolojileri tarafından hem gizlenen hem de temsil edilen toplumsal ve politik koşullara isyan etmek amacı doğrultusunda, niçin terk etmiş olduklarını (arada geçen süre zarfında) hangi nedenlerle olursa olsun unutmuş olmaları durumunda tam bir yanılsama söz konusu olur.

Elbette başlıca güçlük, bunun, çok az sayıda insan açısından bilinçli bir cesaret sorunu olmuş olmasıdır. Son zamanlarda komünist partilerden kopan kişiler nezdinde, hareket, yükselme fırsatlarının hâlâ açık olduğu güçlü bir örgütten birazcık daha fazlasını ifade ediyordu. Joseph Alsop'un geçenlerde *Commonweal*'de belirttiği gibi "kelimenin tam anlamıyla profesyonel muhbirlere dönüşen" övüngen/itirafçı bir dolu Sovyet casusu ya da GPU aja-

nı vardır. O eski muhbirlik oyunu bir parça daha tehlikeli hale gelmiştir; bu insanlar kendilerine yeni efendiler aramakta ve demokratik dünya onların geçmişte ne denli önemli olduklarına inanmaya yanaşmadığında ve onların yeniden sivrilmelerine yardımcı olmadığında da büyük hayal kırıklığına uğramaktadırlar. Bunun hiçbir şekilde sıkıntı yaratmaması iyi olurdu; bunun nedeni, her yeni şeyde olduğu gibi "Ben de komünisttim" ibaresinin kaçınılmaz biçimde rağbet kazanmasından çok, politik açıdan en ilgili izleyicilerin geniş kesimlerindeki o şaşırtıcı ayrımcılık yokluğudur. Çok saygın eski komünistler, parti üyesi olarak kendi iktidarlarında parti içerisindeki casus aygıtını temizlemek için her şeyi yapmış olan ve parti çizgisinden (kötü bir dava güden iyi insanlar, parti çizgisi sayesinde, vicdanlarını rahatlatmaya çalışmışlardır) kopan "sapmalar"a muhbirlik etmeyi iş bellemiş insanları hakir görmekten başka yapacak bir şeyleri olmayan kişilerdir. Bu eski saygın komünistlerden birkaçı yanlış esinli bir dayanışmanın kışkırtmasına karşı koymuş olsaydı ve daha az saygın karakterlerle (bu şahsiyetler, bütünüyle farklı nedenlerden dolayı, hareketi aynı anda terk etmişti) aynı potaya fırlatılmayı protesto etmiş olsaydı, mevcut kafa karışıklığı büyük ölçüde önlenebilirdi.

## II

Ne ki mevcut mutsuz durumun sebebi sağgörü yokluğundan ve yoldaşlığa duyulan ihtiyaçtan daha fazlasıdır. Bu sabık komünistler, partideki kariyerlerinden ve partiden kopmaya karar verdikleri tarihten bağımsız olarak, kendilerini bugün aynı çıkmazın içinde bulmaktadırlar: Totaliter olmayan yeni dostlarına bu kopmayı niçin daha önce gerçekleştirmediklerini açıklamak zorundadırlar. Vicdanları tam da bu noktada rahatsız olduğu içindir ki partide biraz daha uzun süre kalmış eski mesai arkadaşlarının tümüne karşı acımasız davranma eğilimi içerisindedirler. Bu hoşgörüsüzlük, hiçbir zaman parti üyesi olmamış, fakat şu veya bu nedenden ve kimileyin de sağlam nedenlerden ötürü "Sovyet

Rusya'da muhteşem/yeni bir deney"in gerçekleşebileceği yolundaki düşünceye bir parça sempati duymuş kişilere yönelik olduğunda (gidişat konusunda ilk uyarıda bulunan komünistler bu kişiler olduğunda bile) özellikle asap bozucu olmaktadır. Bu sempatizanlar arasında kelimenin dar anlamıyla yoldaş diye adlandırılabilecek nispeten çok az kişi vardır. Herhangi bir "kumpas"ın içerisinde yer almaktan çok uzak olan bu insanlar uluslararası düzeyde genel politik durumun az çok farkındaydılar ve dolayısıyla Ekim Devrimi'nin olumlu, nesnel olasılıklarının da bilincindeydiler. Ne ki Sovyetler Birliği'ndeki çetrefil gelişmeler hakkında ve komünist partilerin daha karmaşık geçmişleri hakkında yeterli ve güncel bilgilerden yoksundular.

Sabık komünistlerin bugün hemen hemen hiç sözünü etmedikleri ama yine de onların vicdanını başka her şeyden çok rahatsız eden şey, partide en başından beri temelde yanlış olan bir şeylerin olduğu gerçeğidir. Bu "yanlışlığı" en güçlü biçimde ortaya döken, normal dünya/komünist olmayan dünya değil, Rosa Luxemburg oldu; Luxemburg parti içi demokrasinin bastırılmasına karşı ilk itirazları ve uyarıları yaptı. Tiranlığın (totalitarizmin değil) ilk tohumlarını epey erkenden yakalamak ve onlar hakkında hüküm vermek için kişinin "normal" toplumun standartlarına –devrimci bir partinin doğal olarak hiç ayrım yapmadan kabul edemeyeceği standartlara– gerek duymadığı gerçeği, not etmeye ve hatırlamaya değer bir gerçektir; kişinin sadece bizatihi partinin devrimci geçmişine bakması gerekiyordu. Gidişat Lenin'in ölümünün hemen ardından daha da kötüleşti, ta ki her şey özgürlüğüne düşkün bireyler açısından –Stalin'in partideki sağ ve sol sapmaları 1930'da tasfiye etmesinden önce bile– tahammül edilemez hale gelinceye dek. Bu gerçekler sadece parti üyelerinin ya da çok yakın yoldaşların bilgisi dahilindeydi, dışarlıklıların olan bitenden haberleri yoktu. Büyük ölçüde ahlaki (ama sadece ahlaki değil) manada, eski kuşak komünistlerin vicdanlarına musallat

olan şeyin hâlâ Rosa Luxemburg'un hayaleti olduğunu söyleyebiliriz.

Şurası kesin ki, kabaca 1930'dan itibaren, komünist partideki üyelik sorunu salt politik ya da devrimci temelde tartışılan bir konu olmaktan çıkıp her bireyin ahlaki dürüstlüğünü ve özel yaşamını da içeren bir sorun haline geldi. Geçmişte yaşananları bugünkü deneyim ve bilgimizle değerlendirdiğimizde bu tikel momenti kesin olarak saptamak kolaydır; kimsenin hakkını yememek için o tarihte durumu doğru bir şekilde değerlendirmenin çok da kolay olmadığını kabul etmek gerekir. Komünist partilerin bütün gruplarıyla hizipleri içerisindeki davranış kalıpları ve ahlaki değerler (bu davranış tarzlarıyla değerlerin bir bölümü Stalin'in elini güçlendirirken, bir bölümü onun önünde engel oluşturuyordu) Rosa Luxemburg'un uyarılarından sonraki dönem içerisinde o denli bozuldu ki, her türden kişisel ihanet vakayı adiye haline geldi. Dahası Stalin, kendi yeni parti çizgisini hiç tartışmaya açmaksızın devreye soktu; onun getirdiği değişiklikler pratikte muazzam sonuçlara yol açtıysa da lafzı itibariyle (aldatıcı bir şekilde) ve teori açısından –parti teorisinin her yönüyle skolastik bir deformasyona uğramış olmasından ötürü parti üyeleri salt bu açıdan düşünebiliyor ve kendi yönelimlerini öyle belirliyorlardı– küçük değişiklikler gibi görünüyordu.

Geçmişe bugünden bakmanın avantajıyla Stalin'in gerçekte ne yaptığını kolayca formüle edebiliyoruz: Stalin, "Yumurta kırmadan omlet yapılmaz" deyişinde ifadesini bulan o eski politik ve özellikle de devrimci inancı şu gerçek dogmaya dönüştürdü: "Omlet yapmadan yumurta kırılmaz." Bu, işin doğrusu, Stalin'in sosyalist teoriye yaptığı biricik özgün katkının pratik sonucudur. Stalin, Marksist öğretiyi yeniden yorumlayarak, "sosyalist devletin", ilk planda, giderek daha fazla güçlenmesi, hep güçlenmesi gerektiğini bildirdi, ta ki uzak bir gelecekte birden "sönünceye" dek –tıpkı habire yumurta kırmanın birdenbire ve otomatik olarak istenen omleti yaratacağına duyulan inanç gibi.

Batı ülkelerindeki iyi eğitimli ve malumat sahibi komünistlerin Sovyetler Birliği'nde 1930'dan önce bile toplama kampları ve "basitleştirilmiş" adalet prosedürü uygulamasının mevcut olduğundan habersiz olduklarını düşünmek safdillik olur. Fakat bu insanların bu durumdan hiçbir şekilde rahatsız olmadıkları sonucunu çıkarmak da haksız ve temelsiz bir vargıdır. Bugün olduğu gibi o günlerde de adalete darbe vuran ve ona olan inancın sarsılmasına yol açan somut olaylar karşısında kişinin tarihsel ve ilk bakışta akla yatkın görünen genellemelere ("devrimler hep kendi çocuklarını yer" gibi) başvurarak kendini avutması kolaydı. Dahası, sınıf mücadelesi teorisine inanmış Marksistler olarak onlar, "nesnel suç" kavramının geçerliliğinden asla kuşku duymuyorlardı. Bu bile, tek başına, onların "öznel açıdan" masum kurbanları içeren çok sayıda nahoş ve ahlaki gerilemeyi anlatan olaya ses çıkarmamalarını sağlamaya yetiyordu.*

Batılı komünistler vicdani rahatsızlıklarını, sosyalist ve sınıfsız bir toplumun –bu onlar için, hâlâ, yeryüzünde adaletin gerçekleştirilmesi demekti– ancak ve ancak çok sayıda insanın hayatına kastedilmesiyle inşa edilebileceğine samimi ve sağlam bir inanç besleyerek yatıştırmışlardı. Bu inanç kendinden menkul bir inançtı çünkü genel tarih teorilerinin daha bir empatik uygulanışından başka bir şey değildi; herkesin paylaştığı bu teorilere göre dünya tarihi, büyük işler yapma özlemi uyandırdığı müddetçe, her zaman büyük fedakârlıklar talep etmiş ve almıştır. Bu büyüklük, tarihle mest olmuş kişilere ne denli debdebeli görünürse görünsün, onun pratik uygulaması bütün Batı dillerinde bulunan ve sahte bilgelik içeren deyişlerle ("Talaş çıkarmadan rende yapılmaz" ya da "Yumurta kırmadan omlet yapılmaz" gibi) örtüştü. Bu örtüşme kazara gerçekleşen bir vulgarizasyon da değildir; halk arasında gerçekten de yaygın olan deyişlerin "hikmeti", ço-

* Sırf "ölen" bir sınıfa ait olmak, kişi "öznel" bir davranışla herhangi bir suç işlemese de, onun "nesnel açıdan" suçlu olmasına yetiyordu. –Ed.

ğunlukla, uzun bir otantik felsefi ya da teolojik düşünce çizgisinin billurlaşmış sonucudur.

Tarihin ve politik faaliyetin halk nezdinde kabul gören standartlarının niteliği hakkındaki (genelde paylaşılan) inançların bu arkaplanı göz önüne alındığında, totaliter uygulamalara gösterilen ilk ahlaki direnişin içerdiği düşünsel güçlükler kolaylıkla görülebilir. Komünist partilerin üyelerine, özellikle de Rusya'daki Bolşevik Parti üyelerine bu andan itibaren "yumurtaların kırılması"nın gayrişahsi bir mesele olmaktan (bütün bir kırma işini tarihin yapması) çıkmış olduğu apaçık hale geldiği zaman büyük kişisel şoklar yaşandı. Kendilerini tarih yapan kişiler olarak ilan etmiş kişilere yumurta kırma işini kendilerinin yapması emredildi. Ne ki bunun pek çok kişi açısından büyük bir şok olduğu ortaya çıksa da, bu deneyimin kendisi, sıkça analiz edilmesine ve kişisel trajedi açısından düşünülmesine rağmen, Marksist öğretinin ideolojik duvarlarını delip geçemedi ve dolayısıyla kendi ahlaki ya da politik şartlarını hemen hemen hiç karşılayamadı. Tarih yapan Marksistler arasında yeni rollerine bastıramadıkları bir tiksinti duyan kişiler ahlaken korkak olduklarını ve ellerini temiz tutma ve kişiliklerine halel getirmeme arzusuna yenik düştüklerini düşündüler. Partinin güvenilir üyeleri –bu zamana dek bütün şöhretlerini kendilerini bütünüyle "davaya" adamış olmalarına borçlu olan ve bağlılıklar çatışması söz konusu olduğunda dostlarına bağlılığa ya da ailelerine olan sevgilerine kıyasla sosyalizmin kuruluşunu daha fazla önemsemeyi en olağan şey olarak düşünecek olan insanlar– Stalin ya da tarih, "kişi [gerektiğinde] yakın yoldaşını [OPGU'ya] teslim ederek bağlılığını ispatlamalıdır" emrini vererek yumurta kırma işini onlara havale ettiğinde tuhaf bir çaresizlik içine düşmekte ve dillendirecek argüman bulamamaktaydılar. Birkaç yıl sonra, büyük temizlik harekâtı sırasında "hudutta [eski Bolşevik partisini yenisinden ayıran] sadece bir geçiş belgesi vardı. Stalin'e ve onun OGPU'suna gerekli kurban kotası-

nı sunmak zorundaydınız."* Öteden beri "talaş çıkarmadan rende yapılamayacağına" inanmış bu insanlar rendeleme işine katkı sunmayı nasıl reddedebilirlerdi ki? Sonuç, o andan itibaren her parti üyesinin tanıdığı herkesi, kendisi de dahil olmak üzere, potansiyel bir talaş olarak görmesi oldu, zaten amaçlanan da buydu.

Bugün işimizi kolaylaştırmasa da, böylesi koşullarda kişinin sayım suyum yok deyip "yumurta kırma" işini bırakmaya karar vermesinin neredeyse tamamen keyfi bir tavır olması çok doğal gözükmektedir. İçeriden bakıldığında –gerçi bu, biz dışarıdakiler için kavranması güç bir şeydir– birisinin bu işi bırakması fazlaca bir fark yaratmamaktaydı, çünkü bu kişi Moskova duruşmaları esnasında (kendisine yoldaşlık etmiş Yaşlı Muhafız Alayı üyelerini ya da gençlik çağının kahramanlarını feda ettiğinde [Yaşlı Muhafızların kendi rızalarıyla kendilerini feda etmeleri yeterince açık değil miydi?] ya da Hitler-Stalin saldırmazlık antlaşmasından dolayı partiden ayrılıp ayrılmadığı, kendisinden ya en büyük düşmanıyla ve en iyi yoldaşlarının katilleriyle barış yapması ya da, bir Yahudiyse eğer, kendi halkını sosyalist omletin o muhteşem zaferi uğrunda kırılan yumurtalar olarak görmesi istendiğinde) talep edilen sadakatsizlik ve inançsızlık dozuna ayak direyemezdi. Böylesi muazzam bir fark yaratmazdı bu, çünkü her iki durumda da yumurta kırma konusunda öylesine uzun bir mesleki deneyime sahipti ki onu mahvolmuş bir insan olmaktan ancak büyük bir insani çaba kurtarabilirdi.

Bu hususta, diğer pek çok hususta olduğu gibi, totaliter politikacıların genel olarak paylaşılan ve derinlere kök salmış modern politik önyargıların en aşırı ve en tutarlı uygulayıcıları oldukları ne yazık ki doğrudur. Bu önyargıların kabalığı ve alçaklığı insanın katlanma sınırlarının ötesinde empatik kılınmıştır; fakat bunlar diğer, daha saygın geleneklerden kaynaklanmış ve güruh ve kitle toplumunun problemleriyle karşılaştığımızdan beri yeni bir

* W.G. Krivitsky, *In Stalin's Secret Services*, New York, 1939, xii, s. 39.

uygunluk kazanmıştır. Sabık komünistler eski üyeliklerini çevreleyen koşulları ve partiden ayrılıp, totaliter kimselerin mantıksal ve kanlı sonuçlarına götürdüğü öğelerin pek çoğunu içeren bir dünyaya, en azından düşünsel olarak, geçmelerini açıklamak zorundaydılar ve hâlâ zorundadırlar. Meselenin ahlaki boyutu üzerinde ısrar etmemek hiç kuşkusuz akıllıca bir tutumdur, komünist partilerde son zamanlarda görülen ayrılmaların ezici bir çoğunluğunun sebebinin ahlaki güdüler olmasına rağmen. Sabık komünistler yumurta kırmaktan yakınmak yerine (bu yakınma, salt sentimental bir yaklaşım olarak kolaylıkta bir tarafa atılabilir) omletten yakındılar ve sonrasında da Sovyet Rusya'da sosyalizmin inşa edilmekte olup olmadığı konusunda bitmez tükenmez tartışmalarla "bilimsel" lafazanlıklara gömüldüler. Tarihe ve onun insan soyundan büyük ve kanlı işler talep etmesine olan inançlarını, en azından bilinçli ve sözel olarak, yitirmemişlerdi ama dünyaya sadece şunu anlatıyorlardı: omlet falan yok, çok sayıda kırılan yumurtadan da bir omletin çıkma ihtimali çok az. Son zamalarda üslup değişti ve yakınmalar omletin bir cadı içkisine döndüğü yolunda sert bir uyarıya dönüştü.

## III

Sahici bir ahlaki-politik şok ve bir trajediyi sahte-bilimsel terminolojiyle sunma eğilimiyle uzlaşmaya gösterilen az çok oportünist gönülsüzlük bazı ciddi sonuçlara yol açtı. Bunlar arasında en çarpıcı olanı, ilgili literatürün hem ahlaki tutku hem de felsefi mülahaza açısından sergilediği kısırlık ve yalınkatlıktır. İnsani tepkinin basmakalıplığı şaşırtıcıdır, özellikle de yazarlar (başka durumlarda sofistike ve sözünü sakınmaz olan yazarlar) söz konusu olduğunda. Margarete Buber'in Sovyet ve Nazi toplama kampları hakkındaki son raporu bile,* ki onun eseri diğer açılardan bu tür kitaplar arasında seçkin bir yere sahiptir, "Ravensbrück'te nasıl-

*Margarete Buber-Neumann, *Under Two Dictators*, New York, 1951. –Ed.

sak gene öyle insan olmaya bir daha hiç yaklaşabilecek miyiz acaba?" sözünden öte genel ve büyük bir anlam ifade etmemektedir. Buradaki önemli nokta oportünizmin, bir başkasının "sentimental" ya da "duygusal" diye hakkında hüküm verebileceği bir düşünceyi telaffuz etme korkusunun, kimileyin, hiçbirşeyi saklamayan bir perde gibi gözükmesidir. Bu durum, Silone'nin anlattığı bir hikâyede korkunç bir basitlikle özetlenmiştir (Silone, bu hikâyeyle, tüm bir kuşağın en uç noktaya varan deneyimini betimlemeyi amaçlamaktaydı). "Bu devrimcilerden biri –savaşlar, devrimler ve faşizm onları öylesine mahvetmişti ki çoktan ölmemiş ya da bir akıl hastanesine düşmemiş olmaları beni şaşırtıyor– geçenlerde beni görmeye geldi ve önemli bir keşifte bulunanlara özgü bir heyecan ve keskinlikle şöyle dedi: 'Kişi başkalarına onların kendisine nasıl davranmasını istiyorsa öyle davranmalı'"** Bu noktada bütün zorlukların ve bütün kızgınlıkların altında yatan asıl çıkmazı anlamaya başlayabiliriz sanırım. Totaliter cehennemden kaçmış kişiler kendi yaşadıklarından, ahlaki ya da değil, harcıâlem laflardan, yirmi-otuz yıl önce kaçtıkları laflardan –bu kaçışın sebebi bu sözlerin içinde yaşadığımız dünyayı açıklamakta ya da bu dünyaya bir eylem kılavuzu sunmakta artık yetersiz kaldığını keşfetmiş olmalarıydı tam da– başka bir şey getirmedilerse, böyle bir durumda, ahlaki açıdan ifade edecek olursak, anlamını yitirmiş ve artık kimsenin inanmadığı sofuca banallikler ile *homo homini lupus*'un* (beşeri eyleme kılavuzluk eden bu düşünce de,

---

** Bu hikâyenin hangi kaynaktan alındığı bilinmiyor; Ignazio Silone'yi şahsen tanıyan Arendt'e anlatılmış olması da muhtemeldir. Her halükârda bu hikâye Silone'nin *Partisan Review*'un Sonbahar 1939 tarihli sayısında "An Interview with Ignazio Silone" başlığıyla yayımlanan söyleşide ettiği sözlerle uyum içerisindedir. Silone başka eserlerin yanı sıra *Bread and Wine*, *Fontamara* ve *School for Dictators* adlı kitapların da sahibi olan anti-faşist bir İtalyan yazardı. –Ed.

* "İnsan insanın kurdudur." –Ed.

çok sayıda insan buna inanıyor –ve hep inanmış– olsa bile, bütünüyle anlamsızdır) kaba banalliği arasında sıkışıp kalabiliriz.

Bir başka deyişle, sabık komünistlerin "normal" dünyaya dönmelerinde korkutucu olan şey onların bu dünyanın normalliğini, onun en banal yönleriyle, hemencecik ve hiç düşünmeden kabul etmeleridir. Sanki bize totaliter cehennem ile filistenizm arasında bir seçim yapmaktan başka şansımızın olmadığını anlatıyor gibidirler. Bu durumu büsbütün açık hale getiren şey, Silone'nin, hikâyesini anlatırken haklı olarak üzerinde durduğu o tipik "heyecan"dır, filistenizmin banalliklerini bize sunan bir heyecan. Filistenizme dair değerler uğruna mücadele etmek yeni bir şeydir; bunun hoş karşılanmasında pek de şaşılacak bir taraf yoktur. Bu, saygınlığa duydukları sevdayı yeni keşfetmiş olan sabık totaliterlerin bizatihi birer filisten olduğu anlamına gelmez. Onların heyecanı/coşkusu, çok açık bir şekilde, kendi "ideallerini" kaybetmiş olan ve onların yerine başka şeyler geçirme arayışında olan ve dolayısıyla kendi aşırılıklarını Katolikliğe, liberalizme, muhafazakârlığa ve daha kim bilir nelere taşıyan gerçek anlamda idealist aşırılar olduklarına işaret etmektedir yalnızca.

Bu coşku asap bozucu olsa da tehlikeli değildir. Mevcut politik kurumlara ya da politik yapılara uygulandığında ve onları sözel olarak bir "davaya" (bu davanın gerçekleştirimi, tanım gereği, geleceğe ertelenmiştir) dönüştürdüğünde ancak, tehlikeli olur. Aşırı idealistlerin tarzı kapsamında böylesi bir "dava"ya bir amaç gözüyle bakılmalıdır, pek çok rezil aracı mubah kılan bir amaç. Birleşik Devletler gibi kökleri sağlam devletler, varoluşunu sürdürmek için yurttaşlarının heyecanına ve uyanıklığına ihtiyaç duyar; fakat idealist bir doğanın yaptığı/yapacağı işlere ancak ve ancak "açık ve mevcut bir tehlikenin" söz konusu olduğu zamanlarda ihtiyaç duyulur ve bu işlerden fayda görülür; başka zamanlarda bunlar demokratik tarz ve gelenekleri büyük olasılıkla bozarlar. Yaşayan bir gerçeklik olarak demokratik toplum, demokrasi bir "dava" haline geldiği anda tehlikeye girer, çünkü o andan

itibaren beşeri eylemler ve düşünceler kendi içkin meziyetleri açısından değil nihai amaçlar açısından değerlendirilir ve yargılanır. Demokratik yaşam tarzını tehlikeye sokanlar her şeyi bir amaca hizmet eden araç olarak yani zorunlu bir güdü ve sonuç zinciri içerisinde cereyan eden şeyler olarak gören ve eylemleri, eyleyen kişinin bilinçli güdülerinden bağımsız olarak, yargılama ya da kanaatlerden –o kanaatleri taşıyanın habersiz olduğu– belli sonuçlar çıkarma eğilimi içerisinde olan insanlardır. Günlük yaşamın basitliği içerisinde hükmünü icra eden üstün bir kural vardır: Her iyi eylem, "kötü bir dava" uğruna gerçekleştirildiğinde bile, dünyaya gerçek bir iyilik ekler; her kötü eylemse, en güzel ideale hizmet etse bile, dünyamızı biraz daha kötü bir yer haline getirir. Aşırı ciddiyet bütün özgür toplumların başat özelliği olan rahatlık havasına yönelik gerçek bir tehdit haline gelebilir: bu toplumlarda sözceler, salt kanaat âleminde kaldıkları sürece, hakikati bile hedeflemezler; sosyal ortamlardaki konuşmaların hakikati doğurması da hiç olası değildir. Sosyal birliklerdeki bütün zarafet ve bütün samimiyet, gizli güdülerin analizinin ya da olası uğursuz sonuçlara yönelik araştırmanın özgür insanların özgür, dolayısıyla kimi zaman oyunbaz ve hatta sorumsuz zihinlerini terörize etmesine izin verilmesi halinde yitip gider.

## IV

Meseleyi tartışmayı burada bırakabilsek iyi olurdu; sabık komünistlerin din değiştiriyorlarmış havasıyla geri döndükleri (az çok bozulmamış) demokratik toplum tablosu gerçek olsa bu mümkün olabilirdi. Ancak durum, ne yazık ki böyle değil. Dünya gene aynı dünya: onun adaletsizliğine, riyakârlığına ve kendinden hoşnut haline bir zamanlar gene aynı insanlar radikal bir biçimde karşı çıkmıştı; trajedi şu ki bugün herkes bu protestoyu onlardan daha iyi anlar gibi görünüyor. Totalitarizm şeklinde billurlaşan, hep billurlaşan unsurların bulunduğu dünya gene aynı dünyadır, Ay'daki bir bölge değil. Onların liberalizmin, muhafazakârlığın

vs. o güzel, eski klişelerini yeniden keşfetmeleri, sadece yanlış yere konumlanmış bağnazlıktan ötürü kötü değil, sadece totalitarizme karşı düşünsel düzeyde verilmesi zorunlu olan mücadeleye içkin olan anlamsızlıktan ötürü zararlı değildir; bu keşif, aynı zamanda, bizim politik açmazlarımıza yeni çözümler bulmanın yanı sıra siyaset felsefesinde yeni kavramlar oluşturma yönündeki her ciddi girişimin önünü tıkamaktadır; çünkü o, yapay bir biçimde, ölü her şeye bir canlılık görüntüsü bahşetmektedir.

Özgür toplumların sahici/sağlam unsurlarını dillendirmeye ve yorumlamaya çalışan biricik ideoloji olan liberalizm, totalitarizme direnç gösteremeyeceğini öylesine sıkça ortaya koymuştur ki onun bu başarısızlığı yüzyılımızın tarihsel olguları arasında çoktan yerini almıştır. Özgür siyasi yapılar ile özgür toplumların hâlâ varolduğu ve yakın tehlikeden azade bir biçimde işlev gördüğü yerlerde –bunlar Birleşik Devletler ile belki Büyük Britanya dışında nerede işlemektedir ki?– bu yapılar kendi varlıklarını geçmişi epey gerilere uzanan ve büyük bir gelenek içerisinde tepe noktasına ulaşan göreneklere, alışkanlıklara ve kurumlara borçludur. Ne ki iyi niyet, kimileyin de büyük zeka sahibi insanlar ne zaman totalitarizm dalgasını durdurmaya çalışmışlarsa, bütün bu muhteşem geçmiş ve muhteşem gelenek olağanüstü bir şekilde sessiz ve esinsiz kalmıştır.

Geçmişi sevmek ve ölülere saygı duymak bir şeydir; geçmişe, ona geri dönmenin bizim gücümüz dahilinde olması anlamında, canlı muamelesi yapmak, yapmamız gereken tek şey ölülerin seslerine kulak vermekmiş gibi davranmak başka şey. Fakat politik ve toplumsal yaşamımızdaki bütün güzel şeyler tehlikeli bir sessizlik içerisinde, çok canlı olan pek çok güzel şey bile. Bu ülkede son beş yıldır yaşandığı gibi bu nispi normallik dönemlerinde bile bu sessizliği bozmak ve her şey en iyi dünyada en iyi şekilde gerçekleşiyormuş gibi davranmak kolaydır. Daha doğrusu, yüzyılımızda, sükûnet ve görünüşte normallik dönemlerinde kişinin soğukkanlı düşünme yetisini yitirmesi, felaketlerin yaşandığı panik

ortamında makul ve soğukkanlı davranmasından daha kolaydır. Muhafazakârlığın son zamanlarda yeniden canlanmasına ilişkin emareler (bunlar çoğunlukla eski dönek radikallerle eski komünistlerin olumladığı ya da bildirdiği düşüncelerdir), mevcut durumla başa çıkmak için yüzümüzü geçmişe çevirdiğimiz anda kendisini açığa vuran o tehlikeli sessizliği bozma yönündeki girişimlerdir. Bu yeni-muhafazakârlar bu sessizlikten dolayı endişe içerisinde değillermiş gibi davranmaktadırlar, çünkü muhafazakârlık sessiz göreneklerin ve dillendirilmemiş geleneklerin politik yaşamda programlar, fikirler ve formüller üzerinde bir üstünlüğü olduğunu savunmuştur hep. Bu üstünlüğün gerçekte varolup olmadığı teorik bir ilgi konusudur; tarihsel hakikat şudur ki on dokuzuncu yüzyıla ait ideolojilerden biri olan muhafazakârlık, gelenekler ve görenekler dağılıp yok olmaya başladığında ve Batıdaki insanlık gerçekten de değişim zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığında ancak (Fransız Devrimi sırasında ve özellikle sonrasında) vücut kazandı. Rastgele seçilmiş bir geçmişte ideolojik açıdan tanımlanan bir cennete dönme yolunda bilinçli bir çaba harcamanın, diğer bütün devrimler gibi insan yapımı değişimin aynı öğelerini içerdiği açıktır. Bir ideoloji olarak muhafazakârlık, liberalizm gibi, totaliter ideolojilerin üstün dinamizmine karşı koyma yetisinde olmadığını fazlasıyla tanıtlamıştır; ve bu, Hitler'den önce bile, bütün ideolojilerin özellikle ve somut bir biçimde, totaliter bir hercümercin amaçları açısından pekâlâ aynı şekilde kullanılabileceğini ve yanlış kullanılabileceğini ortaya koydu.

Spesifik örneğimize dönecek olursak: "Yumurta kırmadan omlet yapılmaz" gibi deyimler ortak duyuya hitap etme özelliklerini, vülger bir biçimde olsa da, Batı felsefi düşüncesinin özünü temsil etmelerine borçludur. Bu deyimlerin hikmeti Batı insanlığının uydurma konusunda yaşadığı deneyimden kaynaklanır: Ağaç kesmeden masa yapılmaz. Bunların hikmeti genel olarak insan ile doğa arasındaki etkileşime uygulandığında bile oldukça kuşkuludur; doğal olarak verili bütün şeylerin –sanki onlar insa-

nın yaratıcılığına hizmet eden basit materyallermiş gibi, ağaçlar masa yapımında kullanılan potansiyel keresteden başka bir şey değilmiş gibi– yanlış temsiline yol açabilir, çoğun da gerçekleşen budur. Ne var ki bütün teknik faaliyete içkin olan yıkım öğesi, onun imgesi ve düşünme çizgisi politik faaliyete, eyleme ya da tarihsel olaylara ya da insanla insan arasındaki diğer bütün etkileşimlere uygulanır uygulanmaz ön plana çıkar. Onun politikaya günümüzde uygulanması (bu hiçbir şekilde totaliter düşünmenin tekelinde olan bir şey değildir) bizim olağan doğru-yanlış standartlarımızı uygulamada derin bir krizin söz konusu olduğuna işaret eder. Totalitarizm, pek çok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da, birer açmaz haline gelmiş belli miraslardan sadece ve sadece nihai/en dizginsiz sonuçları çıkarır. Bunun niçin böyle olmasının, zamanımızda yersiz-yurtsuz ve köksüz kitlelerin örgütlenmesi için yeni araçlar keşfeden biricik hareketlerin, politik düşüncemizdeki teknik ve tahripkâr öğeler üzerinde hiç uzlaşmaksızın ısrarcı olanlarla niçin aynı hareket olması gerektiğinin sağlam nedenleri vardır. Ne yazık ki, belki de bu daha ciddi bir şeydir, bu insan yapımı geleneğe yaslanan ve onun imgelerini kullanan bütün argümanların totaliter olmayan dünyada da niçin bu denli güçlü bir cazibe yarattığının çok sağlam nedenleri vardır. İnsan kendini artık *creatura Dei* olarak tanımlamamaya başladığı andan itibaren, kendini bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde *homo faber* olarak düşünmemeyi çok zor bulacaktır.

"Yumurta kırmadan omlet yapılmaz" ilkesiyle aynı uzlaşmaz netlikle ifade edilen, ama politik eylem söz konusu oldukta bu ilkeyle taban tabana zıt olan tek bir maksim vardır. Bu maksim bir önceki kuşağın en yalnız adamlarından birinin, Georges Clemenceau'nun ısrız bir ibaresinde, Dreyfus Olayı'nda mücadelesini sürdürürken birden haykırdığında, neredeyse arızi bir biçimde ifade edilmiştir: "*L'Affaire d'un seul est l'affaire de tous*" ("Tek kişinin derdi herkesin derdidir").

# HİTLER'İN SOFRASINDA*

*Hitler'in Sofra Konuşmaları***: Yakın tarihin bu göz açıcı olmaktan çok yanlış yönlendirici belgesi, Münih'te bulunan Alman Nasyonal Sosyalist Dönemi Araştırma Enstitüsü'nün tasarrufunda çıkan ilk yayın olma özelliğini taşıyor. Konunun seçimi ve yayımlama biçimi bundan daha talihsiz olamazdı. Luther'in *Sofra Konuşması*'nı utanç verici biçimde anıştıran başlık bile (Profesör Ritter giriş yazısında bu anıştırmanın altını çizmiştir), tek başına, o "büyük insan"ı yüceltme eğilimi sergilemektedir, ki o kişinin özelliklerini Bay Picker bütün diktatörlerin ve "devrimci eylem adamlarının insanlığın gelişimi açısından temsil ettikleri muazzam olasılıklar"ın ebedi özü olarak algılamaktadır. Bu eğilim iki editörde müphem ve örtük kalabilse de bu kitabın okunmasıyla birlikte büsbütün açık hale gelebiliyor. Profesör Ritter'in Hitler'in "tarihsel hakikate ilişkin olarak çok sayıda yanlış, abartı ve tahrifat" yapmaktan suçlu olduğu yolundaki savı, çok küçük harflerle dizilmiş sonsöz bölümünde değil de çok daha göz önündeki bir bölümde yer almış olsaydı, okurun bu kadar dikkatini çekmezdi. Yorum adına hiçbir şey olmadığı için Hitler'in (sağken olduğu gibi) serbestçe ve sözleri hiç çürütülmeksizin konuşmasına izin

---

* Almanca olarak "Bei Hitler zu Tisch" başlığıyla yayımlanmıştır: *Der Monat*, IV/37, 1951-1952. İngilizce çeviri Robert ve Rita Kimber'a aittir.

** Henry Picker, *Hitler's Tischgespräche*, haz. Gerhard Ritter, Bonn, 1951.

veriliyor. Elbette sonuçta da ortaya Hitler'in propagandasından, Alman neo-Nazizminin övülmesinden başka bir şey çıkmıyor (Profesör Ritter ve bu kitabın yayımını üstlenen enstitü istemeden böyle bir şeye alet oluyorlar; fakat bu, Bay Picker için hiç de beklenmeyen bir yan ürün değil, bu yayın esas itibariyle onun yaptığı transkripsiyonlara dayanıyor çünkü).

Bu yayının "hakikati ya da en azından hakikatin önemli bir kısmını gün ışığına" çıkarmasının pek de mümkün olmamasının ana nedeni, sofradaki grubun doğasında yatmaktadır. Bu grup Hitler'in askeri danışmanlarından oluşmaktaydı; Hitler 1941 Haziranından (yani Sovyetler Birliği'ne saldırılmasından hemen sonra) 1942 Ağustosuna (yani Stalingrad muharebesinin başlangıcı) dek karargahındaki sofrada bu kişilerle bir araya gelmiştir. O tarihten sonra, "Stalingrad ve Kafkasya'ya çifte saldırının sorumluluğunu kimin üstleneceği sorusu" Hitler ile Alman ordusu arasında "bir daha asla çözülmeyecek bir anlaşmazlığın" doğmasına yol açtı. Bu da sofra toplantılarının sonu oldu.

O halde bu kitapta okuduğumuz şeyler Hitler'in gerçek düşünceleri ve planları değil (Hitler bunları başka vesilelerle defalarca ifade etmiştir), özel olarak askerlere hitaben yapılmış konuşmalardır; bu konuşmalarla Hitler onları kendi ulusal hedeflerine ikna etmeyi ve dikkatli bir biçimde kendi fiili planlarına hazırlamayı umuyordu. Bir başka deyişle, "Sofra Konuşmaları" en başından beri propagandaydı, onun da ötesinde, nüfusun milliyetçi eğilime sahip unsurlarını aldatmaya yönelik milliyetçi propagandaydı. Bu yanlış yönlendirme niyeti apaçık ortadadır çünkü konuşmalarda ifade edilen planlar ve düşünceler, Hitler'in emirleri doğrultusunda gerçekleştirilen eylemlerle tam bir çelişki içerisindedir. Önemsiz yanlışları sürekli düzeltmek yorumcunun işi olmayabilirdi, fakat Führer'in emirleri ile karargahta vuku bulan diğer tartışmaların kayıtlarını karşılaştırma yoluyla bu konuşmaların gerçek niteliğini gözler önüne sermek onun görevidir. Böylesi bir yorum Hitler'in yanlış yola sevkeden milliyetçi

propagandasının sürgit devam etmesini önlemekle kalmayacak, aynı zamanda yakın tarihle ilgili olarak gerçek anlamda bir kaynak kitabın verimlenmesini sağlayacaktı.

Bir değerlendirme yazısının görevi, her şey olup bitikten sonra, böyle bir yorumda bulunmak değildir elbette. Hitler'in propagandası *ad usum delphini* ile onun gerçekte izlediği politikalar arasındaki farklılık kendisini, beklendiği gibi, en çarpıcı biçimde Yahudilerin ve Doğu Avrupa halklarının "kökünün kazınması" sorununda göstermektedir. 1942 yılında Hitler Yahudileri Madagaskar'a ya da yeni bir versiyon içerisinde Lapplan ya da Sibirya'ya yerleştirme planından söz etmiştir (gerçi Rusya'da seferberliğin başlamasından, yani 1941 baharından sonra, Yahudilerin bertaraf edilmesine karar verilmiş ve bu doğrultuda uygulamalara başlanmıştı). Rusya'ya saldırmadan dört hafta önce "temizleme işiyle" görevli birlikler oluşturulmuştu; bu birliklerin komutanlarının resmi tanıklıklarına dayanarak 1941 yazında 300.000'den fazla Yahudinin kitlesel olarak kurşuna dizildiğini söyleyebiliyoruz.* Doğu [Avrupa] bölgelerindeki "güvenilir nüfusun" yardımıyla uygulamaya konan pogromların "Yahudilerin topyekûn imhası" için yeterli olmadığı daha o zaman belli olmuştu. 1941 sonbaharı gibi erken bir tarihte mimar ve SS-Standartenführeri Blobel'e gaz fırınları için bir plan çizmesi emredilmişti. Hitler, generalleriyle Yahudilere uygun yerleşim alanları sağlanması konusunda ve Yahudilerin bile nezih insanlar olabilecekleri üzerinde konuşurken, bu plan Hitler'e sunuldu ve "hemen onun onayından geçti".** 1942 baharında ilk mobil gaz odaları kullanıma hazırdı ve o tarihten başlayıp savaşın sonuna kadar kullanıldı.***

---

* Bkz. *Nazi Conspiracy and Aggression*, II, s. 265 ve sonrası, ve III, s. 783 ve sonrası, Document PS-1104.

** *A.g.e.*, V, s. 322 ve sonrası, Document PS-501.

*** *A.g.e.*, II, s. 275; III, s. 418 ve sonrası, Document PS-501.

Hitler'in, diğer insanlar üzerinde "büyüleyici" bir etki yaratma kabiliyetine mi, yoksa kendisini gerçeklerle yüzleşmekten koruyan kabiliyetine mi daha fazla güvendiği tartışmaya açık bir husustur. Onun sofra başında yaptığı propaganda konuşmalarının eleştirel süzgeçten geçirilmeksizin yayımlanması, her halükârda, "kötü" Himmler'in yaptığı işlerden haberi olmayan "iyi" Hitler masalına destek sunmaktan öte bir anlam taşımaz. Bu masal kendi varlığını Hitler'in, Himmler'in "yeni talimat"ına karşı çıkmaya çalışan eski parti arkadaşlarına (Wilhelm Frick, Alfred Rosenberg gibi) borçludur.* Bizatihi Hitler bu eski dostlarını "kendilerini adapte edemeyen" ve "partinin faaliyeti kendilerinin anlayabileceği sınırların çok ötesine uzandığında" geri çekilen kişiler olarak görmüştür. Çok sayıda belge bu bayat masalı hiç tartışmasız çürütmektedir. Elimizdeki yayının bazı alt başlıkları da editörlerin bu belgelerden habersiz olduklarını göstermektedir; örnekse, sayfa 66'daki alt başlık: "Himmler'in Saf Irk Yönündeki Çalışmaları Yaygınlaştırma Politikası: Hayır". Hitler ile Himler arasında bir farklılık tesis etmeye çalışan bu alt başlık, kitabın 122. sayfasındaki şu parçayla çelişki içerisinde olduğu için inanırlığını hepten yitirmektedir. "Germenlerin Bir Araya Gelmesi" alt başlığı altında Hitler şöyle demektedir: "Germen halklarından mıknatısla çeker gibi en iyi unsurları çekip çıkarmalıyız, içerisinde demir olan unsurları..."

Buradaki mıknatıs ancak ve ancak Himmler'in komutasındaki SS askerleri olabilirdi. "İçerisinde demir taşıyan insanlar" da mavi gözlü, sarı saçlı çocuklardan oluşuyordu; Naziler bu çocukları ebeveynlerinden çalıp Almanya'da yetiştirmeyi düşünüyorlardı. Himmler bunu Hitler'in komutası altında örgütledi. Nihayet, şunu insanlara en kesin bir dille hatırlatmanın tam da zamanı: Tüm bu kitlesel cinayet süreci ilk olarak bizatihi Hitler'in verdiği emirle başlamıştır. 1 Eylül 1939 tarihli bu emirde Reichsleiter Bouhler

---

* *A.g.e.*, örnekse Frick'in resmi ifadesi, *a.g.e.*, V, Document PS-3043.

ve doktor Brandt'tan "iyileşmesi imkânsız bütün hastaların" (sadece akıl hastalarının değil!) öldürülmesi istenmektedir.* Hitler'in başlattığı ve Himmlerin organize ettiği toplu cinayetler partinin bir kesimince gerçekleştirilen "devrimci bir aşırılık" değil, onun ideolojisinin mantıksal sonucuydu.

Hitler'in subaylarıyla söyleşisinde genelde hâlâ saygınlığını tümüyle yitirmemiş insanların "burjuva önyargılarına", özeldeyse ordunun "onurlu davranışına" yönelik itirafları arasında "nezih Yahudiler" ile bireyleri bekleyen "kaçınılmaz sıkıntılar" hakkında ettiği sözler en çarpıcı sözlerdir, çünkü Hitler bu ibareleri ve onlarda içkin olan "mantıksal" düşünme eksikliğini çok sık olmak üzere alaya almıştır. Hafiyeliğe ve polisin üstüne vazife olmayan şeylere burnunu sokmasına dayanamadığını söylemesi, onun yükselişinin I. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yaptığı başarılı casusluk faaliyetine çok şey borçlu olduğu hatırlandığında eğlenceli olmaktadır; tarih büyük olasılıkla ona "büyük insan" statüsü bahşetmeyecek olsa da, gelecek kuşaklar onu belki de dünyanın en büyük casusluk sistemlerinden birinin yaratıcısı olarak görecektir. Fakat o günlerde, sofrasındaki dostları, öyle görünüyor ki, hemen her şeye inanıyorlardı. Pohpohlayıcı sözler, bu sözler onların günlük deneyimleriyle açıkça tersleştiğinde bile, doğruymuş gibi kabul ediliyordu: Hitler devletin yürütme erki hakkında bazı yorumlarda bulunurken, orduyu yürütme organının başına yerleştirmişti; bu sözü, generallerinin hemen hepsinin üst komutanın hep güvenlik örgütüyle onun polis gücünün elinde olduğundan yana yakıla şikâyet ettikleri bir zamanda söylemiştir. O günlerde, gene Hitler, casusluk faaliyetini tartışırken, bir keresinde korumasını hayal kırıklığına uğratmış ve bu sofra konuşmalarında gerçekte neyi kastettiğini söze dökmüştür:

"Dışişleri Bakanlığı'nın asıl görevi İngiltere'nin bugün [yani, 1942 yazı] hangi çözümlere yöneleceğini bulup ortaya çıkarmak.

---

* *A.g.e.*, III, Document PS-630.

Fakat bu çözümlerin neler olduğunu öğrenmek, Churchill'in kızıyla bir gönül ilişkisi kurmak dışında pek de mümkün gözükmüyor; Dışişleri Bakanlığı, daha doğrusu onun diplomatları, doğru zamanda böylesi bir ilişkiyi başlatma konusunda çok ikircikli davranmıştır."

"Spontane patlamalar"ın bu konuşmaların karakteristik özelliği olmaması (Bay Picker böyle diyor, ama gerçekten böyle mi düşünüyor?), Hitler Reichstag yangını hakkında konuştuğunda açıkça gözler önüne serilmektedir. Hitler sakin bir tavırla, olayın ertesi günü bütün Berlin gerçekte ne olup bittiğini bildiği halde, yangını komünistlerin çıkardığı yolundaki o bayat propaganda yalanına sarılır. İşin aslını bir ay sonra bütün Almanya, bir yıl sonra da bütün dünya öğrenecektir. Böylesi konularda hiçbir vicdani tereddüt yaşamayacak kişilerden biri olan Göring, Aralık 1934'te, Nazilerin komünistleri bertaraf etmek için Reichstag yangınına ihtiyaçları olmadığını söylediğinde herkesin bildiği bir gerçeğe parmak basmıştı. Göring, Nazilerin bunun için neye ihtiyaç duyduklarını elbette söylememiştir. Bu, Reich kabinesinin 30 Ocak-15 Mart 1933 tarihleri arasında yaptığı toplantılara ait tutanaklardan açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu tutanaklara göre en önem verilen konulardan biri Weimar anayasasının etrafından dolanmaya ve yasama işlevini Reichstag'dan alıp Reich kabinesine transfer etmeye imkân veren Yetki Yasası'nı geçirmek için Reichstag'ta ihtiyaç duyulan üçte iki çoğunluğa nasıl ulaşılacağı konusuydu. Komünist oyların bertaraf edilmesi gerekiyordu. Reichstag yangının olduğu gece *Völkischer Beobachter* gazetesinin editoryal masasında sabah ikiye kadar duran ve haberin hazırlanışını görme fırsatı bulan Hitler'in tüm bu olan bitenlerden habersiz olduğu düşünülebilir mi?

Hitler'in gerçek planlarıyla fikirlerini *Sofra Konuşmaları*'ndan daha fazla açığa vuran şey Kasım 1937 tarihli "Sonthofen'deki Teutonik Tarikatı Şatosu'nda Geleceğin Siyasi Liderlerine Yapılan Gizli Konuşma"dır (bu konuşmaya kitabın sonundaki ekte

yer verilmiştir). Burada Hitler reaksiyoner askerlere (Hitler onların hissiyatına gerekli müsamahayı göstermek zorundaydı) değil, Nazilere konuşmaktadır. Bu söylevin sofra başında yapılan hafif içerikli konuşmalarla dikkatli bir şekilde karşılaştırılması Hitler'in temel pozisyonundaki can alıcı ve apaçık farklılıkları ortaya koymaktadır; bu farklılıklar ne yazık ki Profesör Ritter'in gözünden kaçmıştır, çünkü o, "iyi ve kötü güdülerin bu karışımından, soylu güdülerin bayağı güdülerle karışmasından" çok etkilenmiştir ve "[bu söylevin] bu gençler üzerinde ne denli güçlü bir etki yaratmış olması gerektiğini" çok iyi tahayyül edebilmektedir. (Ritter, Himmler'in aralarından en güvenilir askerlerini seçeceği bu "gençlerin" ne menem bir kuşak olduğunu hâlâ bilmemesi mümkün müdür?) *Sofra Konuşmaları* Almanya'nın Avrupa'yı fethetme planlarının ötesine hiç geçmese de, bu söylev açıkça bir "dünya imparatorluğuna" gönderme yapmaktadır. Hitler'in *Mein Kampf*'da bütünüyle olumsuzladığı "ulus kavramı" *Sofra Konuşmaları*'nda önemli bir yer işgal ederken, bu söylev sadece "kan ve ırkın öneminin anlaşılmasından" söz eder. Nazi liderliğinin alt kademelerinin bile "ulusal" şeylere gönderme yapmayı bilinçli olarak nasıl bir kenara attıkları, Berlin'deki SS karargâhında Haziran 1943'te düzenlenen bir konferansın tutanaklarına bakıldığında açıkça görülebilir; bu tutanaklarda liberal içerimler taşımasından dolayı "ulus" sözcüğünün artık hiç kullanılmaması önerilmiştir.*

Sofra konuşmalarını görmemiz gerektiği gibi, yani Hitler'in kendi subaylarına yönelik propagandası olarak gördüğümüz takdirde, savaşın ve eşi benzeri görülmemiş bir yok etme girişiminin en şiddetlendiği bir dönemde Hitler'in kendisini, barış zamanında Wehrmacht üyelerine yaptığı konuşmalara kıyasla, çok daha uzlaşmacı bir şekilde takdim etmesinin nedeni ortaya çıkar. Hitler savaş zamanında orduya ve onun generallerine fena

* *A.g.e.*, III, s. 515, Document PS-705.

halde muhtaçtı; onun bu farklı telden çalan sözleri, eylemleri bu sözlerle ne denli çeliştiyse o denli gerekli hale geldi. Örnekse, Hitler'in 1937'nin Kasım ayında Blomberg, Fritsch, Raeder, Neurath, Göring ve Hossbach'ın huzurunda yaptığı konuşmada, Nazilerin ileride, savaş sırasında izleyeceği politikanın ipuçlarını, onun bu politikalar bütün şiddetiyle uygulanırken yaptığı konuşmalara kıyasla, çok daha açık bir şekilde sergilemesinin sebebi budur. Bu konuşmada Hitler, Almanya'nın hedefinin yabancı halkları zapturapt altına almak değil, fakat nüfusu olmayan toprakları ele geçirmek olduğunu defalarca vurgular ve insansız toprak olmadığını ve bir fatihin her zaman o yerlerin sahibi birileriyle karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu da ekler. Bu akıl yürütmenin varacağı mantıksal sonuç şu olacaktır: Alman ordusunun görevi, üzerinde belli bir nüfusun yaşadığı toprakları kökten ve bütünüyle insandan arındırmaktır. Elbette ki nüfustan arındırma metotları geliştirmek Wehrmacht'a havale edilmeyecek, bu iş yürütme erkinin diğer ve daha önemli faillerine bırakılacaktı.

Şu halde bu kitap pek çok açıdan tuhaf bir kitaptır. Sayısız insanın katili olduğu kanıtlanmış bir adamı ne "suçlamak ne savunmak, ne lanetlemek ne de yüceltmek" arzusunda olan, tarihsel ve politik bir kaynağın içeriğinin belli şeylerin belli bir izleyici kitlesine söylendiği momentte belirlendiğini bilmeyen, kaynağın bize gerçekte neyi ilettiğini keşfetmek için çelişkili hususları dikkatli bir biçimde dipnotlarda verme zorunluluğunu hissetmeyen, bütün gerçekleri ve yapılan bütün eylemleri tam anlamıyla olağanüstü bir kardeşçe sevgi perdesi arkasında gizledikten sonra "olan biteni gerçekte nasılsa öyle göstermek" istediğini iddia eden, sonrasında da, kimsenin okuma zahmetine katlanamayacağı kadar küçük puntoyla dizilmiş bir bölümde, kitapta çok yer kaplayacağı için "yanlışları" düzeltme yoluna gitmediğini belirten, ne var ki, ileride, diğer editörün Hitler'in altıncı duyusu hakkında saçmalaması ve Eva Braun'a duyduğu hayranlığı ifade etmesi için yeterince sayfa ayıran, ve nihayet, kitaba Hjalmar

Schacht'ın onurunu kurtarmaktan başka bir amacı olmayan bir bölüm ekleyen bir editör tarafından yayımlanmıştır.

Bununla beraber, bu kitap bir tarihçi gözüyle okunacak olursa, bir açıdan çok değerli bir kaynaktır: Kitap Hitler'in, etrafındaki kişiler üzerindeki tartışmasız üstünlüğünü ve "onun mütehakkim bir tarzda kullandığı o esrarengiz karizmasının" tikel niteliğini en açık biçimde gözler önüne sermektedir.

Hitler'in karizması sorunu görece kolay çözülebilecek bir sorundur. Bu karizma, Profesör Ritter'in "bu adamın kendisine duyduğu bağnazca inanç" olarak adlandırdığı şeyle büyük ölçüde özdeşti ve Hitler'in de erken bir yaşta fark etmiş olması gereken şu deneysel olguya dayanıyordu: hüküm verme konusunda büyük bir acz içerisinde olan modern toplum, her bireyi, o kendisini nasıl görüyor ve kendisine hangi sıfatları yüklüyorsa öyle görme ve onu bu temelde değerlendirme eğilimindedir. Dolayısıyla, olağanüstü bir özgüven ve bu özgüvenin somut görünümleri başkalarında güven duygusu uyandırır; görünürde dehalara özgü davranışlarda bulunmak, diğer insanlarda, bu kişinin gerçekten bir deha olduğu kanaati yaratır. Bu, bütün toplumlar için geçerli olan eski ve sağlam temelli şu kurala ters bir anlam yüklenmesinden başka bir şey değildir: herkes gerçekte hangi yeteneğe sahipse onu gösterebilmeli ve kendisini en uygun biçimde takdim edebilmelidir. Buradaki ters anlam, toplumsal rol, bugün olduğu gibi rastgele bir nitelik taşır hale geldiğinde, fiili beşeri tözden bütünüyle kopartıldığında ve oynanan oyun hiç sorgulanmaksızın bizatihi tözün kendisi olarak kabul edildiğinde vuku bulmaktadır. Böyle bir atmosferde her türlü sahtecilik mümkündür, çünkü sahtecilik ile otantiklik arasındaki farkı kendisine dert edinen kişiye hiçbir yaşam alanı bırakılmamaktadır. Dolayısıyla insanlar itiraz kabul etmez bir biçimde ifade edilen yargılara rağbet göstermektedirler, çünkü kendinden emin/itiraz kabul etmez bir üslup, insanları sonsuz sayıdaki keyfi yargıların oluşturduğu kaos ortamından kurtarmaktadır. Buradaki can alıcı nokta, itiraz

kaldırmaz üslubun verilen hükmün içeriğinden daha inandırıcı olması değildir salt, aynı zamanda verilen hükmün içeriğinin, hakkında hüküm verilen nesnenin de abes hale gelmesidir. Hitler'in sigaranın zararları konusunda attığı tiratların, dinleyicileri üzerinde, I. Napoleon hakkındaki konuşmaları ya da dünya tarihi hakkındaki görüşleri kadar etkili olduğu görülmektedir. Hitler'in karizmasını doğru değerlendirmek için günümüz toplumunda kişinin kendi çekim alanına giren herkesi –ya da hemen hemen herkesi– yanıltacak şekilde kendisi hakkında bir aura yaratmasının hiç de zor olmadığını hatırlamak durumundayız. Bu bakımdan Hitler daha az becerikli pek çok şarlatandan hiç de farklı davranmamıştır. Söylemesi bile fazla, bu koşullarda, kişinin başkasının düdüğünü çalmaması gerektiği yolundaki kural hepten bir kenara atılmalıdır. Kendini övme edimi en kaba ve en azgın haliyle toplumda (o toplumun büyük bölümü hâlâ iyi yetişmenin kurallarına bağlı olsa bile) ne denli yaygınlaşırsa, onun etkisi de o denli güçlü olacak ve toplumu, ancak ve ancak normal standartlarla değerlendirilemeyecek olan gerçek anlamda "büyük bir adamın" iyi yetişmeyle ilgili dokunulmaz kuralları çiğneme cerasetini gösterebileceğine ikna edebilmek o denli kolaylaşacaktır. Bir başka deyişle Hitler, kendisi gibi toplumun alt katmanlarından gelen "eski savaşçılar" üzerinde yarattığı büyüleyici etkinin çok daha fazlasını generaller ile toplumun diğer üst kesimleri üzerinde yaratmıştır.

Ne var ki, yargıda bulunma konusunda sergilenen acizliğin yarattığı o kaos ortamında Hitler'in üstünlüğü, herhangi bir şarlatandan yayılan büyülü havanın ya da "karizmanın" çok daha ötesine geçti. Modern toplumda değerlendirme yapma/hüküm verme konusundaki acizliğin sunduğu toplumsal imkânlara ilişkin farkındalık ile ve bu imkânları istismar etme yeteneği, modern dünyada yaşanan fikir karmaşasında normal insanın bir düşünceden diğerine, bu ikisini birbirinden ayıran şeyin ne olduğuna dair en ufak bir kanaat taşımaksızın, gidip geldiği yolunda-

ki o göz açıcı içgörü tarafından desteklendi. Hitler, modern insanın nasıl bir burgaca çekildiğini, bu burgaçta çaresizce dönerken (politik ya da değil) kendi "felsefesini" kendisine hangi seçenekler sunulduysa o temelde ve günbegün değiştirdiğini, kişisel deneyimlerine dayanarak biliyordu. Gazete okuru hakkında şu sözleri söyleyen kişi odur: "On iki gazetenin her biri kentteki olayı farklı biçimde aktarıyor, ... okur da sonunda tüm bunların bir saçmalık olduğu sonucuna varıyor." Hitler'i bu gazete okurundan ve onun ümitsizliğinden ayırt eden şey onun, güncel kanaatlerden herhangi birine kapılıp onu (kullanmaktan çok hoşlandığı bir deyimle) "buz gibi soğuk" bir tutarlılıkla geliştirmeniz durumunda her şeyin bir biçimde yeniden yerli yerine oturacağını gün gelip keşfetmesi oldu. Hitler'in asıl üstünlüğü şu olguya dayanıyordu: koşullar her ne olursa olsun onun bir kanaati vardı ve bu kanaat onun genel "felsefesiyle" her bakımdan uyum içerisindeydi. Bu bağlamda (yalnızca bu bağlamda) üstünlüğü yeğinleştiren şey bağnazlık olmaktadır, çünkü göz önünde ve tanıtlanabilir olan hatalar artık bu üstünlüğü tahrip edememektedir. Herhangi bir hatanın tanıtlanması durumunda kendini hemen öne süren şey, kişinin bir kanaate sahip olmakla kalmayıp bu kanaate dört elle de sarıldığı ve dolayısıyla yargılama yetisine sahip olduğu gerçeğidir. Kişinin sürekli olarak edimde bulunmak ve dolayısıyla sürekli olarak yargıda bulunmak zorunda olduğu politika alanında, yargıda bulunmamak ve harekete geçmemektense bir yargıya varmak ve bir eylem planına göre hareket etmek pratik açıdan bütünüyle doğru ve daha avantajlı bir tutumdur.

Değerlendirme yapmamak/yargıda bulunmamak ve harekete geçmemek, modern dünyada pek çok kimsenin yürekten arzuladığı bir durumdur. Gelgelelim, Hitler'in "küçük bir köydeki bir adamın bütün kıtaları ilgilendiren hayati meseleleri değerlendiremeyeceği" yolundaki savı, böyle bir insandan politik kararlar ve içgörüler geliştirmesini beklemenin araba kullanmayı bilmeyen birini direksiyon başına oturtmaktan farksız olacağı yönün-

deki sava benzer bir biçimde, Almanya'da, diğer bütün ülkelerde görülenden daha büyük bir etki yaratmış ve daha inandırıcı olmuştur. Demokrasiye karşı çıkanların bu bayat savı Almanya'da olağandışı derecede güçlü bir politik edilgenlik geleneğinde ve aynı şekilde olağandışı derecede güçlü olan bir çalışma ve verimlilik geleneğinde kendisine destek buldu. Birlikte alındığında bu iki gelenek, salt teknik yeteneği beşeri faaliyete (beşeri faaliyet her zaman doğru ve yanlışa iliştin sorularla ilgiliydi) tuhaf biçimde eşitlemeyi oldukça makul göstermekteydi. Doğru ve yanlışa dair bilginin ahlaki temeli çatırdamaya başladığında, bir sonraki adım toplumsal ve politik eylemleri teknik ve iş yönelimli standartlarla, yani beşeri faaliyetin bu geniş alanlarına yapısal olarak yabancı olan standartlarla ölçmek olacaktır.

III. Napoleon'dan beri Avrupa'nın güruh liderlerine çok doğal gelen bu düşüncelere ve onlardan olağanüstü bir biçimde istifade etme becerisine sahip olan Hitler, ayrıca ortalamanın üzerinde olan bir zekâya ve çok sınırlı da olsa kendi sınırları içerisinde iyi işleyen gerçek bir yargılama yetisine sahipti. Hitler'in Avrupa'daki uluslararası ilişkiler üzerine yaptığı değerlendirmeler bütünüyle doğruydu neredeyse. Avrupa tarihi üzerine yorumları genelde mükemmeldi –özellikle de I. Napoleon'un yaptığı hatalarla ilgili görüşleri (imparator unvanını birinci konsül unvanıyla asla değiştirmemesi, ailevi meselelerini politikaya taşımaması gerektiği yolundaki görüşler) çok isabetliydi. Kişiler hakkında verdiği yargılar genellikle algılamaya dayanan ve eğlendirici yargılardı; fakat Anglo-Sakson ülkeleri söz konusu olduğunda fena halde yanıldı. Anglo-Sakson ülkelerindeki her olayı ve her durumu yanlış anladı. Amerika hakkındaki görüşleri gerçeklerden öylesine uzaktı ki bu ülkenin savaşa girdiğini duyduğunda sevinçten eliyle dizine vurmuştu. En ilksel düzeydeki güç ilişkilerini bile anlamıyordu, nerde kaldı antlaşmaların Anglo-Sakson halkları açısından birer kâğıt parçasından ibaret olduğunu anlamak?

Irkçılık, on sekizinci yüzyılın başlarında ortaya çıkışından itibaren, kişinin kendi halkını küçümsemesiyle öylesine sıkı bir şekilde bağlantılı olmuştur ki, Hitler'in, Alman halkının bu savaşı onun adına kazanmayı başaramadığı takdirde yeryüzünden yok olup gitmesinin belki de daha iyi olacağı yönündeki sözüyle karşılaşmamız bize hiç şaşırtıcı gelmemektedir. Daha da şaşırtıcı olan şey, onun Germen ırkının kültür alanındaki büyük başarılarını açıkça hakir görmesidir. Bu başarılar, bütünüyle folk yönelimli arkeoloji kuruluşunun yardımıyla, o günlerde, her türlü yöntem ve tahrifat kullanılarak gün yüzüne çıkarılıyordu. Şurası apaçık ortada ki Hitler "Teuton" kavramından artık hoşnut değildi ("Alman" ve "ulus" kavramlarından daha fazla değil ama) ve o günlerde "Aryan ırkı"na ilişkin konuşmasına (bu konuşmasında Yunanları da Aryan ırkına dahil etmişti) ciddiyet vehmetme noktasma gelmişti. Teutonlar hakkında ne zaman olumlu bir iki söz etse bu, tipik biçimde, hep Almanların aleyhine oluyordu. Hitler'in niyeti, belki de, kavimsel dili işitmeye zaten alışık olan fakat hâlâ "vatansever ve ulusal önyargılarla" yüklü dinleyicilerindeki dar kafalı milliyetçiliği yavaş yavaş ortadan kaldırmaktı.

Mantık, gerçekliğin ve deneyimin bütünüyle göz ardı edilmesi suretiyle sonuçlara ulaşma yetisi olarak tanımlanırsa, Hitler'in en büyük vergisi –başarısını borçlu olduğu ve aynı zamanda onun çöküşüne yol açan– pür mantığa ilişkin bir vergi olur. Sözgelimi, "Düşünme ancak ve ancak bir emir verildiğinde ya da o emir yerine getirildiğinde söz konusu olur" dediğinde, bütün güç felsefelerinden çok kanaat kaosunda hüküm süren düşünceden, yani her şeyin "saçma" olduğu düşüncesinden çıkarsanan son/geçerli sonucu benimsemiş olmaktadır. Bu dünya görüşünün kılçıksız tutarlılığı karşısında büyülenen dinleyicileri de, hiç kuşkusuz, bu şaşmaz mantığın gerçek anlamını kavramaya yetecek pratik imgelemden yoksundu. Onlar, Hitler "doğa her şeye örnek olmuştur ve dolayısıyla yapılacak en doğru iş her zaman onun yasalarına uymaktır" dediğinde ve "sözgelimi, maymunlar dışa-

rıdan gelenleri, topluma yabancı oldukları için ayakları altında ezerler" diye eklediğinde, onun organize cinayet yolunda bütünüyle yeterli bir gerekçe sağladığını anlamamışlardı. Ve sonrasında "maymunlar için geçerli olan insanlar için çok daha geçerlidir" diye sözlerini sürdürdüğünde, hakkıyla anlaşılmış olduğunu düşünmemesi için önünde hiçbir sebep kalmıyordu Hitler'in. Onun doğanın kadirimutlaklığına ilişkin öncülünü kabul eden fakat ondan "elverişli" olmayan ya da "topluluğa yabancı kalan" herkesin "yok edilmesi" gerektiği yollu bir sonuç çıkarmayan kimseler, yani vicdani tereddütlerle hareket eden kimseler "mantığın gücünü inkâr eden, A dedikten sonra B ve C demekten sarfınazar eden" cılız ve taşkafalılar arasından çıkıyordu. Bunlara elbette parti içinde de parti dışında da rastlanabiliyordu; bu tür ahlaki tereddüt içerisinde olan zayıf kişiler, tıpkı tıpkısına, "bütünüyle çılgınca bir plan" olan zeplinleri –"doğa, balonlu tek bir kuş bile yaratmamış" olduğu halde– uygulamaya koyan idiotlara benziyorlardı.

Politika açısından doğa Hitler'e sadece iki "yasa" öğretmişti. Biri, "türün kendi soyunu sürdürmek için" yabancı türleri "tepeleyip öldürdüğü"nü bildiren yasaydı. Diğeri, "bireyin yaşamına çok fazla değer vermeme"yi anlatıyordu, yani türün kendi bireylerini öldürmesinde bir sakınca yoktu. Hitler bu ikinci ilkeyi "ilahi bir yasa" diye görüyordu, inandığı biricik yasaydı o. Tanrısal düzeni, sinekleri örnek göstererek tanıtlıyordu.

İlginç ayrıntılar kitabın niteliğini hemen hemen hiç değiştirmemektedir. Neo-Nazizmin Alman halkı arasındaki yükselişi ile Alman halkı arasında yakın geçmişte yaşanan olaylarla ilgili olarak görülen ve çok daha vahim bir durum arz eden aydınlanma yoksunluğu göz önüne alındığında kişi, Alman Nasyonal Sosyalist Dönemi Araştırma Enstitüsü'nün bu yanlış adımdan ve bu kaynağın (Enstitü, onun yayınlanmadan önceki bir versiyonunun resimli bir dergide yer almasını sağlamıştı) şüpheli popülaritesinden bir şeyler öğrenip öğrenmeyeceğini merak ediyor. Enstitü,

bir sonraki yayını olarak, örnekse, imha birliklerinin komutanlarının ettiği yeminleri, Führer'in gizli emirlerini ve Hitler'in karargâhındaki parti tartışmalarının tutanaklarını da içeren bir derleme hazırlar mı acaba? Bunlar, dikkatli bir gözle bakıldığında, kişinin "şeyleri gerçekte nasıl olmuşsa öyle" görmesini sağlayabilecek belgelerdir.

# İNSANLIK VE TERÖR*

Tarih bize, terörün, insanları korkutmanın ve böylelikle onlara boyun eğdirmenin bir aracı olarak olağanüstü derecede değişik biçimlere bürünebildiğini ve geçmişten bugüne aşina olduğumuz pek çok siyasi sistem ile parti sistemleriyle yakından ilintili olabildiğini öğretiyor. Eski zamanlardan günümüze zorbaların, despotların ve diktatörlerin terörü, devrimlerin ve karşı-devrimlerin terörü, çoğunlukların azınlıklara ve azınlıkların insanlığın büyük çoğunluğuna karşı uyguladığı terör, halk oylamasına dayanan demokrasilerin ve modern tek parti sistemlerinin terörü, devrimci hareketlerin ve küçük komplo gruplarının terörü... belgeleriyle ortaya konulmuştur. Siyaset bilimi, terörün insanları yıldırmak için kullanılageldiği saptamasında bulunmakla yetinemez. O, bütün bu terör rejimi biçimleri arasındaki, her bir spesifik rejimde teröre oldukça farklı işlevler yükleyen biçimler arasındaki farklılıkları birbirinden ayırmalı ve açıklığa kavuşturmalıdır.

Burada biz sadece, en çok aşina olduğumuz iki totaliter siyasi sistemde gözüktüğü şekliyle (1938'den sonraki Nazi Almanyası ve 1930'dan sonraki Sovyet Rusya), totaliter teröre değineceğiz. Totaliter terör ile diğer terör biçimleri arasında bildiğimiz en önemli fark, onun nicel olarak daha geniş bir ölçekte varolması

* RIAS Radyo Üniversitesi için 23 Mart 1953'te yapılan konuşma.

ve daha fazla sayıda insanı kendine kurban seçmesi değildir. İnsanların yaşadığı korkuları ölçüp birbiriyle karşılaştırmaya kim cesaret edebilir? Kurbanların sayısı ile diğer insanların bu kurbanlara karşı giderek artan kayıtsızlığının, bütün modern kitle devletlerinde insan yaşamının değerine bir tür Asyatik kayıtsızlık ile insanların –artık saklamaya bile gerek duymaksızın– sayıca çok fazla olduğu yolunda bir kanaat doğuran nüfus artışıyla yakından ilişkili olup olmadığını kim merak etmemiştir?

Geçmişte teröre rastladığımız bütün ülkelerde bu terör zor'un hukuk dışı kullanımından köklenmiştir ve pek çok durumda beşeri özgürlüğü koruyan ve yurttaşların özgürlükleri ile haklarını garanti altına alan hukuk duvarını yerle bir etmek için bilinçli olarak uygulanmıştır. Devrimlerin kitlesel terörüne tarihten aşinayız; bu devrimlerin gazabında suçlular ve masumlar canlarından olurlar, ta ki karşı-devrimin kan banyosu bu gazabı apatiyle boğana ya da yeni bir hukuk rejimi bu teröre bir son verene dek. Tarihsel olarak en etkili, siyasal olarak da en kanlı olagelmiş bu iki terör biçimini –despotluğun terörü ve devrimin terörü– seçersek, bunların bir amaca doğru yönlendirildiğini ve nihayetlendiğini görürüz. Zorbalığın terörü bütün kamusal yaşamı paralize ettikten, hatta hallaç pamuğu gibi attıktan ve bütün yurttaşları –onların kamusal sorunlarla ilgilenmesini ve bağlantılı olmasını engelleyerek– özel bireyler haline getirdikten sonra sona erer. Ayrıca kamusal sorunlar, elbette ki, bizim genel olarak "siyaset" terimiyle çerçevelediğimizden çok daha fazlasıyla ilgilidir. Zorbalığın terörü tüm ülkenin üzerine bir ölüm sessizliği çöktüğü zaman sona erer. Bir devrimin sonu yeni bir hukuk sistemi ya da karşı-devrimdir. Terör; muhalefet ezildiğinde, kimse parmağını kaldırmaya bile cesaret edemediğinde ya da devrim bütün kudret rezervlerini tükettiğinde son bulur.

Totaliter terör çoğunlukla zorbalığın baskıcı önlemleriyle ya da iç savaşlar ile devrimlerin terörüyle karıştırılır; çünkü bizim aşina olduğumuz totaliter rejimler doğrudan iç savaşlardan ve

tek parti diktatörlüklerinden doğup gelişmiştir ve ilk dönemlerde, yani totaliter bir nitelik kazanmadan önce, tarihten tanıdığımız diğer despotik rejimlerle aynı şekilde terörü kullanmıştır. Herhangi bir tek parti sisteminin bir diktatörlük olarak kalıp kalmayacağını ya da totaliter bir yönetim biçimine evrilip evrilmeyeceğini belirleyen dönüm noktası, ülkedeki aktif ya da pasif muhalefet, onlardan en küçük bir iz kalmamacasına, kan ve terör deryasında boğulduğu zaman ortaya çıkar hep. Oysa hakiki totaliter terör, rejimin tutuklanacak ve ölümüne işkence edilecek düşmanı kalmadığı ve farklı sınıflardan şüphelilerin bile "önleyici gözaltı" altında tutulmayıp ortadan kaldırıldığı zaman söner ancak.

Totaliter terörün bu ilk karakteristiğinin –yani, muhalefet zayıfladığında bu terörün de azalmayıp tam tersine artması– ardından iki anahtar özellik gelir. Ne rejim düşmanlarına ne de şüphelilere yönelik olan terör, yanlış hiçbir şey yapmamış olan ve kelimenin çıplak anlamıyla niçin tutuklandığını, toplama kamplarına gönderildiğini ya da tasfiye edildiğini bilmeyen, muhakkak surette masum olan insanlara yönelebilir ancak. Bundan çıkan ikinci bir anahtar faktör, yani muzaffer devrimlerin despotik yönetimi altında olduğu kadar saf zorbalık yönetimi altında da ülke üzerine çöken ölüm sessizliği, totaliter yönetim altındaki bir ülkeye asla bahşedilemez. Bu terörün sonu yoktur, böylesi rejimlerde barışın imkânsızlığı bir ilke olarak benimsenmiştir. Totaliter hareketlerin kendi yandaşlarına iktidara gelmeden önce vaat ettiği gibi, her şey sürekli akışkanlık içerisinde olacaktır. "Sürekli devrim" deyimini ilk ortaya atan kişi olan Trotskiy, bunun gerçekte ne anlama geldiğini, totalitarizmin anlamının ne olduğunu, kendisine "total devlet" terimini borçlu olduğumuz Mussolini'den daha fazla anlamış değildi.

Bu durum hem Rusya'da hem de Almanya'da apaçık ortadadır. Rusya'da başlangıçta Sovyet rejiminin düşmanları için inşa edilen toplama kamplarının sayısı 1930'dan sonra, yani iç savaş

döneminde silahlı direnişin ezilmesinin ve aynı zamanda Stalin'in parti içerisindeki muhalif grupları tasfiye etmesinin ardından, muazzam ölçüde artmaya başladı. Almanya'da Nazi diktatörlüğünün ilk yıllarında en fazla on kamp vardı, buralarda tutulan insan sayısı 10.000'i geçmiyordu. 1936 yılına gelindiğinde rejime yönelik bütün etkili direnişler kırılmıştı; bunun en önemli nedenlerinden biri, olağanüstü derecede kanlı ve acımasız bir terörün bütün aktif güçleri ortadan kaldırmasıysa (ilk toplama kamplarındaki ve Gestapo zindanlarındaki ölüm oranı bir hayli yüksekti), bir diğeri işsizlik sorununun gözle görülür bir biçimde çözüme kavuşturulmasının, işçi sınıfının ilk başlarda Nazilere karşı tutum almış olan pek çok üyesini rejime destek vermeye yöneltmesiydi. Tam da bu dönemde, yani 1937 yılının ilk aylarında Himmler, Wehrmacht'a ilk ünlü konuşmasını yaptı; bu konuşmasında Himmler toplama kamplarının çoğaltılması gereğinden söz etti ve bunun yakın gelecekte gerçekleştirileceğini duyurdu. Savaş* patlak verdiğinde 100'den fazla toplama kampı bulunuyordu, bu kamplarda tutulan insan sayısı 1940'tan itibaren ortalama bir milyon civarında seyretti. Sovyetler Birliği'nde ise bu sayı çok daha yüksekti. Bu konuda en az 10 milyon, en fazla 25 milyon olmak üzere farklı tahminler var.

Siyasi muhalefetin tasfiyesinden sonra terörün totaliter bir karakter kazanması, totaliter rejimin o eşikten sonra sindirme edimlerinden bütünüyle vazgeçmesi anlamına gelmez. Başlangıçtaki terör, yerini neyin "suç" olduğunu –farklı ırktan kişiler arasındaki cinsel ilişki ya da işe geç gelmek, yani Bolşevik sistemi yeterince kavrayamamak (bu sistemde işçi, ruhu ve bedeniyle, siyasi terör ilkeleri uyarınca işleyen bir üretim sürecine aittir)– belirleyen ve böylelikle ilk başlardaki terör dönemini retroaktif [geriye dönük] bir biçimde yasallaştıran devasa bir yasama faaliyetine bırakır. Devrimci terörün yarattığı bu retroaktif yasallaştırma duru-

* İkinci Dünya Savaşı (ç.n.).

mu, devrimci yasama sürecinde doğal bir adımdır. Yeni muazzam önlemlerin yasadışı teröre bir son vermesi ve devrimin yeni hukukunu kurması düşünülüyordu. Totaliter rejimlerin karakteristiği olan şey, onların da bu türden yeni yasalar –Nürmberg yasaları gibi– yapmaları değil, fakat bununla yetinmemeleridir. Bu rejimler, terörü, hukuk dışında işlev gören bir erk olarak ellerinde tutarlar. Dolayısıyla totaliter terör, totaliter rejim tarafından çıkarılan yasalara, rejimin iktidarı almasından önce yürürlükte olan yasalara gösterdiğinden daha fazla özen göstermez. Bolşevik ve Nazi yasaları da dahil olmak üzere bütün yasalar aldatıcı bir görüntü haline gelir; burada amaç, niteliği ya da kökeni ne olursa olsun yasaların gerçekte bir öneminin olmadığını sürekli olarak halkın kafasına kakmaktır. Bu durum Üçüncü Reich'tan kalan belgelerde açıkça ortaya çıkmaktadır; bu belgeler Nazi yargıçlarının ve hatta parti organlarının, işlenen suçlar konusunda spesifik bir yasa maddesine göre hüküm vermeye ve usulüne uygun olarak mahkûmiyet cezasına çarptırılan insanları terörün "aşırılıklarından" korumaya çalıştıklarını göstermektedir. Pek çok örnekten sadece birini zikretmek gerekirse: Biliyoruz ki, 1936'dan sonra ırkla ilgili yasaları çiğnemekten suçlu bulunan ve normal yasal prosedürler sonucu hapis cezasına çarptırılan kimseler, mahkûmiyetleri bittikten sonra toplama kamplarına gönderildiler.

Nazi Almanyası, ırkçı ideolojisinden ötürü, Sovyetler Birliği'ne kıyasla, toplama kamplarını çok daha kolay bir biçimde masum insanlarla doldurabildi. Herhangi bir suç ya da masumiyet ölçütüne bağlı kalmaksızın, belli ırk gruplarını, ırksal mensubiyet dışında başka hiçbir gerekçe göstermeksizin, tutuklayarak belli bir düzeni sürdürebiliyordu: önce, 1938'den sonra Yahudileri, ardından ayrım gözetmeksizin Doğu Avrupalı etnik grupların üyelerini. Naziler, Germen ırkı dışındaki etnik grupların rejim düşmanı olduğunu ilan ettikleri için onları "suçlu" gösterecek bir kılıf uydurabildiler. Başka konularda olduğu gibi bu konuda da

hep en radikal ve en uç önlemler üzerinde duran Hitler, savaştan sonra bu grupların kökünün kazınacağı ve yeni kategorilere ihtiyaç duyulacağı bir zamanın gelmekte olduğunu öngördü. Bu nedenle, kapsamlı bir sağlık yasası için 1943'te hazırlanan bir taslakta Hitler, savaştan sonra bütün Almanların X-ışını taramasından geçmesini ve içlerinden herhangi birinin akciğer ya da kalp rahatsızlığından mustarip olduğunun açığa çıkması halinde bütün ailenin kamplara kapatılmasını teklif etti. Bu önlem hayata geçirilmiş olsaydı –savaşın kazanılması halinde bunun savaş-sonrası gündemdeki ilk önlemlerden biri olacağı konusunda pek az kuşku vardır– Hitler diktatörlüğü, Bolşevik rejimin Rus halkına yaptığı gibi, Alman halkının büyük bir kısmını imha edecekti. (Bu türden sistematik yok etmelerin en kanlı savaşlardan bile çok daha etkili olduğunu biliyoruz elbette. Ukrayna'da yapay olarak yaratılan açlık yıllarında ve bölgenin Kulaklardan arındırıldığı dönemde her yıl, Doğu Avrupa'daki o ziyadesiyle insafsız ve kanlı savaşta ölenlerden daha fazla sayıda insan hayatını kaybetmiştir.)

Rusya'da da, bu tür eylemlere imkân tanıyan dönemlerde, suçlu kategorisi belli ölçütlere göre belirlendi. Böylelikle, Rusya'ya kaçmış Polonyalılar değil sadece, Polonyalı, Alman ve Baltık kökenli Rusların hepsi savaş esnasında büyük gruplar halinde toplama kamplarına doldurulduu ve ölüme terk edildi. Tasfiye edilen, yurdundan zorla sürülen ya da kamplara kapatılan insanların "ölen sınıfların" –Kulaklar ya da küçük burjuvazi gibi– mensupları olarak yaftalanması ya da rejime karşı düzenlenen komplolardan birinin taraftarları –Trotskyistler, Titocular, Wall Street ajanları, kozmopolitler, Siyonistler vs.– olarak lanse edilmesi de olağan bir şeydir. Bu komplolar gerçekte varolsun ya da olmasın, tasfiye edilen grupların komplolarla hiçbir ilgisi yoktur ve rejim de bunu çok iyi bilmektedir. Bugün Nazi rejimi hakkında haddinden fazla belgeye sahibiz, ancak Rusya için elimizde belge yok, yine de tutuklamaların Sovyetler Birliği'nin her bölge-

si için belli yüzdelikleri karşılayacak şekilde, merkezi olarak yürütüldüğünü söyleyecek bilgiye sahibiz. Bu durum, Nazi Almanyası'na kıyasla, tutuklamaların çok daha keyfi bir biçimde yapılmasına yol açmıştır. Örnekse, bir yürüyüş kolundaki kimi mahkûmlar yol kenarına yığılıp ölürse, onlardan sorumlu olan askerin, kotasını eksiltmemek için, yol boyunca rastgeldiği birilerini tutuklayıp yürüyüş koluna zorla katması olağan bir durumdu.

Siyasi muhalefet küçüldükçe totaliter terörün artışıyla ve sonuçta masum kurbanların sayısındaki müthiş artışla yakından ilintili olan bir şey de, totaliter yönetimlerdeki gizli polisin tamamen değişen misyonu ve hedefleri açısından çok geniş kapsamlı sonuçlar doğuran bir nihai karakteristiktir. Zihin kontrolünün modern bir biçimi olan bu özellik, mahkûmu asla işlemediği suçları itiraf etmeye zorlarken, onun zihninde gerçekte ne olup bittiğiyle pek fazla ilgilenmez. Bu, aynı zamanda, provokasyonun totaliter polis sisteminde pratik olarak hiçbir rol oynamamasının da nedenidir. Tutuklanacak ve tasfiye edilecek kişi, onun ne düşündüğü ya da planladığı, önceden yönetim tarafından belirlenmiştir. Kişi tutuklandıktan sonra, onun gerçek düşüncelerinin ve planlarının hiçbir önemi yoktur. Onun suçu, herhangi bir "öznel" faktörün yardımı olmaksızın, nesnel olarak belirlenir. Bir Yahudi ise Siyonist komplonun bir üyesidir; bir kalp rahatsızlığı varsa Alman halkının sağlıklı gövdesine yapışmış bir parazittir; Rusya'da İsrail karşıtı ve Arap yanlısı bir dış politika yürürlükteyken tutuklanmışsa o bir Siyonisttir; hükümet Trotskiy'i hatırlatan ne varsa yok etme niyetindeyse o bir Trotskiysttir, vesaire...

Bu en yeni tahakküm biçimini anlama yolunda karşılaşılan büyük zorluklardan biri –bu zorluklar, aynı zamanda, bizim zorbalığın basit bir varyantıyla değil, yeni bir şeyle karşı karşıya olduğumuzun kanıtıdır– totaliter fenomeni anlamak açısından bizim bütün siyasi kavram ve tanımlarımızın yetersiz kalması değil, fakat aynı zamanda hüküm vermek için kullandığımız bütün

düşünce kategorilerimizin ve standartlarımızın da, onları burada uygulamaya kalkıştığımız anda, elimizde patlamasıdır. Örnekse, totaliter terör fenomenine araç-amaç kategorisini uyguladığımız takdirde (burada terör, iktidarı elde tutmak, insanları yıldırmak, korkutmak ve böylelikle onların şu değil bu şekilde davranmasını sağlamak üzere başvurulan bir araç olur), totaliter terörün bu amaca ulaşmada diğer terör biçimlerinden daha az etkili olacağı açıkça ortaya çıkar. Korku, yaptığım şeylerden bağımsız olarak, hep korkusunu yaşadığım şeyin başıma gelmesi olasılığı karşısında, güvenilir bir rehber olamaz. Totaliter terör tam da bu noktada, rejim kendisini, muhalefeti gerçekten de imkânsız hale getiren azgın bir terör dalgası sayesinde teminat altına aldığında dilediği gibi at koşturabilir. Böyle bir durumda araçların amaç haline geldiği söylenebilir elbette ve bu sıkça söylenmiştir de. Fakat bu gerçekte bir açıklama değildir. Araç-amaç kategorisinin artık işlemediğinin, terörün bir sonunun olmadığının, milyonlarca insanın hiç yoktan kurban edildiğinin, savaş esnasında işlenen kitlesel cinayetler örneğinde olduğu gibi alınan önlemlerin gerçekte failin asıl çıkarlarına ters sonuçlar yarattığının (paradoks kılıfına sokulmuş) bir itirafıdır sadece. Eğer araçlar amaç haline gelirse, eğer terör salt insanları korkutarak zapturapt altına almanın bir aracı değil de insanların uğruna kurban edildiği bir amaçsa, o durumda totaliter sistemlerde terörün ne anlama geldiği sorusu farklı bir şekilde konulmalı ve bu soru araç-amaç kategorisinin dışında cevaplanmalıdır.

Totaliter terörün anlamını kavramak için dikkatimizi, birbiriyle bütünüyle ilişkisiz gibi gözüken iki önemli olguya çevirmemiz gerekir. Bunlardan birincisi, hem Nazilerin hem de Bolşeviklerin, toplama kamplarını dış dünyadan yalıtmak ve oralara kapattıkları insanlara onlar sanki birer ölüymüş gibi davranmak konusunda sergiledikleri aşırı titizliktir. Olgular, onları daha derinlemesine ele alıp işlemeyi gerektirmeyecek kadar iyi bilinmektedir. Her iki totaliter yönetimde de yetkililer aynı şekilde davranırlar.

Ölümlerin sözü bile edilmez. Söz konusu kişinin sadece ölüp gittiği değil, aynı zamanda hiç varolmadığı yolunda bir izlenim yaratmak için her türlü çaba harcanır. Bu kişinin akıbetini öğrenme yönündeki tüm çabalar böylelikle tamamen anlamsız olur. Bolşeviklerin kurduğu toplama kamplarının köleliğin modern bir biçimi olduğu ve bu nedenle Nazi ölüm kamplarından temelde farklı olduğu yolundaki (sıkça dile getirilen) görüş iki bakımdan yanlıştır. Tarihte hiçbir köle sahibi, kendi kölelerini böylesine inanılmaz bir hızla kullanıp tüketmemiştir. Diğer zorla çalıştırma biçimlerinden farklı olarak bu, aynı zamanda, kurbanlarının canlılar dünyasıyla bütün irtibatını kesen ve onları ölen bir sınıfa ait oldukları gerekçesiyle "ölüme terk eden", yani onların ölümü, belki de başka araçlarla, daha öncesinden bir şekilde mukadder kılındığı için onların imhasını haklı gösteren bir tutuklama ve tehcir tarzıdır.

Özellikle Bolşevik rejiminde tekrar tekrar doğrulanan ikinci çarpıcı olgu şudur: iktidarı o an elinde tutan lider dışında hiç kimse terörden bağışık değildir; bugünün cellatları kolaylıkla yarının kurbanlarına dönüşebilirler. Devrimin kendi çocuklarını yediği yolundaki saptama, bu fenomeni anlatmak için sıkça zikredilmiştir. Ne ki, ilk olarak Fransız Devrimi için dile getirilen bu saptama, terör, Devrim (sağdan sola bütün fraksiyonlarıyla) bütün çocuklarını ve ordu ve poliste geriye kalan iktidar merkezlerini yedikten sonra da devam ettiğinde anlamsız hale geldi. Temizlik operasyonları Bolşevik rejimin en göze çarpan ve en kalıcı kurumlarından biri olmuştur. Bunlar artık Devrimin çocuklarını yemiyor, çünkü o çocuklar çoktan öldü. Bunlar, parti ve polis bürokrasisini, en üst düzeylerde bile, yiyip yutuyor.

Toplama kamplarına hapsedilen milyonlarca insan bu önlemlerden ilkine boyun eğmek zorundadır, çünkü kişinin kendisini total teröre karşı savunmasının hiçbir yolu yoktur. Totaliter ideolojinin mantığıyla yetişen parti ve polis görevlileri ikinci önleme itaat ederler, bunlar rejimin cellatları olmak kadar onun kurban-

ları olmaya da elverişlidirler. Bu iki faktör, totaliter yönetim sistemlerinin bu sürekli olarak kendini tekrarlayan özellikleri, birbiriyle yakından ilgilidir. Her ikisi de, sonsuz çeşitliliğe ve benzersiz bireyselliklere sahip insanları bir fazlalık haline getirmeyi amaçlar. David Rousset, toplama kamplarını "en totaliter toplum" diye anmıştır ve bu kampların, başka amaçların yanı sıra, birbirinden çok farklı insanları sabit bir tepki ve refleksler koleksiyonuna indirgeyen laboratuvarlar olarak hizmet gördüğü de doğrudur. Bu işlem öyle uç bir noktaya götürülür ki, bu tepkiler kümesinden herhangi biri başka herhangi bir tepkiyle değiştirilebilir ve öldürülen kişi bir adı olan, şaşmaz bir kimliği olan, belli tutum ve dürtülere sahip, belli bir kasta ait olan spesifik bir kişi değil, *homo sapiens* türünün birbirinden hiçbir şekilde ayırt edilemeyen ve tanımlanamayan bir numunesidir. Toplama kampları insanları yok etmekle kalmaz; onlar aynı zamanda, bilimsel olarak çok titizlenilmiş koşullarda, insan davranışının bir öğesi olarak kendiliğindenliği yok etme ve insanları aynı koşullarda hep aynı tepkiler veren varlıklara, hayvanlardan bile daha alt mertebede bir şeye dönüştürme yolunda korkunç deneylere tabi tutmaya dek işi vardırır. Aç olduğunda değil, zil sesini duyduğunda yemeye koşullanmış Pavlov'un köpeği sapkın bir hayvandı. Totaliter bir yönetim açısından, yönetilenler üzerinde total bir kontrol kurma hedefine ulaşmak için insanların sadece özgürlüklerinden değil, aynı zamanda –her birimizde özdeş tepkiler yaratmaya programlanmamış, fakat farklı bireyleri hep farklı edimlere yönlendiren– içgüdülerinden ve itkilerinden de yoksun bırakılması gerekir. Dolayısıyla totaliter yönetimlerin başarısı ya da başarısızlığı, nihayetinde, insanları sapkın hayvanlara dönüştürme becerisine bağlıdır. Genelde bu, totaliter terör koşullarında bile, hiçbir zaman bütünüyle mümkün olmaz. Kendiliğindenlik asla topyekûn ortadan kaldırılamaz çünkü yaşam, ve tabii ki insan yaşamı buna bağlıdır. Gelgelelim, toplama kamplarında kendiliğindenlik büyük ölçüde yok edilebilir ya da her durumda, bu

amaca hizmet eden deneyler üzerinde büyük bir dikkat ve çaba harcanır. Eğer bu başarılacaksa, insanların kendi bireyselliklerinden hiçbir iz kalmamacasına arındırılması ve aynı tepkileri veren yığınlara dönüştürülmesi gerekir; onları benzersiz kılan, insan toplumu içinde teşhis edilebilir kılan her şeyden koparılması gerekir. Eğer birisi, uzak bir olasılık olarak bile, *homo sapiens* türünün bu numunelerinin gerçek birer insan olarak yaşamış olduklarını itiraf ederse, deneyin saflığı tehlikeye girer.

Diğer uçta, bu önlemler ile bunlarla bağlantılı deneylerden ayrı olarak, düzenli aralıklarla gerçekleşen ve bugünün cellatlarını yarının kurbanları kılan temizlik (arındırma) girişimleridir. Bir temizlik harekâtı için kurbanların hiçbir direnç sergilememesi, yani kaderlerine razı gelmesi ve kendi geçmiş yaşamlarını silip kötüledikleri göstermelik yargılamalarda işbirlikçi bir tavır sergilemeleri hayati önem taşır. Asla işlemedikleri ve çoğu durumda da asla işlemeyecekleri suçları itiraf ederek, uzun yıllardır görüp tanık olduğumuz insanların aslında hiç varolmadığını alenen ilan ederler. Bu temizlik operasyonları da bir tür deneydir. Yönetimin gerçekten de kendi bürokrasisinin ideolojik eğitimine bel bağlayıp bağlayamayacağını, öğreti aşılamayla yaratılan içsel zor'un, bireyi, göstermelik duruşmalara –hiç sorgulamaksızın– katılmaya ve böylece hangi gaddarlıkları yaparsa yapsın rejimle bütünüyle aynı hizada olmaya zorlayarak, dışsal terör zor'una karşılık gelip gelmeyeceğini sınamış olurlar. Bir anda savcıyı sanığa, celladı idam hükümlüsüne, infazcıyı kurbana dönüştüren bir temizlik harekâtı, insanları bu sınamadan geçirir. İtirafta bulunmaya yanaşmadıkları için Stalin'in toplama kamplarında sessizce kaybedilen binlerce "inançlı" komünist bu sınamadan geçemedi; bu sınamadan tam anlamıyla geçen kişi ancak totaliter sisteme ait olur. Temizlik harekâtları, başka şeylerin yanı sıra, yönetimin "inançlı" yandaşlarını bulup çıkarma amacına da hizmet eder. Kendi iradesiyle bir davaya destek veren biri yarın fikrini değiştirebilir. O, totaliter takımın güvenilir bir üyesi değildir. Güvenilir

biricik insanlar, yeteri kadar bilen ya da bir düşünceye sahip olamayacak kadar iyi eğitim gören, ama aynı zamanda da bir davaya inanmanın ne anlama geldiğini bile bilmeyen insanlardır. Temizlik harekâtlarıyla ilgili deneyler, ideal bir totaliter görevli tipinin her ne surette olursa olsun görevini yerine getiren, kendi işlevi/görevi dışında bir yaşamı olmayan kişi olduğunu göstermiştir.

O halde totaliter terör bir amaca yönelik bir araç değildir artık, tam da totaliter yönetimin özüdür. Onun nihai siyasi hedefi, ister belli bir ırkın tahakkümü altında olsun ister içerisinde sınıflar ile uluslar artık varolmasın, her bireyin türün bir numunesi olmaktan öteye geçmediği bir toplum oluşturmak ve onu sürdürmektir. Totaliter ideoloji insan ırkının bu türünü her yere yayılmış, her yerde hükmü geçen bir yasanın tezahürü olarak görür. İster doğanın yasası ister tarihin yasası olarak görülsün bu yasa, aslında insanlığı kasıp kavuran, kendi tezahürünü insan türünde bulan bir hareketin yasasıdır ve sürekli olarak totaliter liderler tarafından eyleme konur. Ölen sınıflar ya da dekadan ırklar (tarih ve doğa bunlar hakkında zaten hükmünü vermiştir), önceden mahkûm edildikleri yıkıma terk edilecek ilk gruplar olacaktır. Totaliter yönetimlerce hiç şaşmazcasına ve eşi benzeri görülmedik bir tutarlılıkla icra edilen ideolojiler, kendi tabiatları gereği totaliter değildir ve içerisinde bütünüyle kendi ifadelerini buldukları sistemlerden çok daha eskidir. Hitler ve Stalin, kendi taraftarlarınca vasat olmakla itham edilmişlerdir çoğu kez, çünkü ne Hitler ne de Stalin, kendi ideolojilerini en azından yeni bir saçmalık ekleyerek zenginleştirmemiştir. Ama bu, bu politikacıların, kendi ideolojilerinin gerektirdiklerine uyarak, doğada ve tarihteki hareket yasalarının gerçek özünü (kendilerine düşen görev bu hareketi hızlandırmaktı) keşfettikleri olgusunu gözden kaçırır. Zararlı olanın ve yaşama uyum sağlayamayanın bertaraf olması bir doğa yasası ise, mantıksal açıdan tutarlı bir ırk politikasına, yeni parazit ve uyumsuz yaşam kategorilerinin bulunmaması duru-

munda, hiçbir şey belli ırkların bir kerede terörist yöntemlerle yok edilmesinden daha iyi hizmet edemez; bu da doğanın hepten sonu anlamına gelir –ya da en azından doğadaki böylesi bir hareket yasasına hizmet etmeyi amaçlayan bir ırk politikasının sonu anlamına... Ya da sınıflar arası bir savaşta belli sınıfların zamanla "ölmesi" tarihin bir hareket yasasıysa, beşeri tarihin sonu gelmiş demektir –totaliter yönetimin ölme noktasına getirmek için yeni sınıflar bulamaması durumunda. Bir başka deyişle, öldürme yasası, totaliter hareketleri iktidara taşıyan yasadır bu, bizatihi hareketlere ilişkin yasa gibi yürürlükte kalır; ve bu yasa, bütünüyle imkânsız olan bir şeyin gerçekleşmesi durumunda, yani totaliter hareketler bütün insanlığı kendi egemenlikleri altına alma hedefine ulaştıklarında da değişmeyecektir.

# ANLAMA VE POLİTİKA
# (ANLAMAYA İLİŞKİN ZORLUKLAR)

["Anlama ve Politika" 1954 yılında *Partisan Review*'da (XX/4) yayımlandı. Arendt bu denemenin başlığını ilkin "Anlamanın Zorlukları" koymuştu; metnin ilk versiyonundan çıkarılan kimi kısımlar burada tekrar sunulmaktadır. Bu deneme, "Totalitarizmin Doğası Üzerine: Bir Anlama Denemesi" başlıklı uzun yazının ilk kısımlarına dayanmaktadır; bu kısımlardan alınan ek materyal de dipnotlarda verilmektedir. Yazının daha sonraki kısımları bir sonraki denemeyi oluşturmaktadır. Elinizdeki kitabın Giriş'i bu konuda ek açıklama içermektedir.]

Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.*
–Franz Kafka

Birçok insan totalitarizmi anlamaksızın onunla mücadele edilemeyeceğini söylüyor.[1] Bereket ki doğru değil bu; doğru olsa durumumuz hepten ümitsiz olurdu. Doğru malumata ve bilimsel bilgiye sahip olmaktan kesinkes ayrılan anlama etkinliği, hiçbir zaman sarih sonuçlar doğurmayan karmaşık bir süreçtir. Sonu gelmeyen, sürekli değişim ve varyasyon içerisindeki bu etkinlik

* Hakikati söylemek zordur çünkü sadece tek hakikat vardır, ama o canlı bir varlıktır, bu nedenle çehresi de canlıdır, hep değişir (ç.n.).

sayesinde gerçeklikle uzlaşır, yani dünyayı bize yabancı bir yer olmaktan çıkarmaya çalışırız.

Uzlaşmanın anlama etkinliğine içkin olması *tout comprendre c'est tout pardonner* (anlamak affetmektir)'in o revaçtaki yanlış temsiline yol açtı. Ne ki bağışlamanın anlama etkinliğiyle pek az ilgisi vardır; şöyle ki, bağışlama edimi anlama etkinliğinin ne koşulu ne de sonucudur. Bağışlama (elbette ki, görünürde imkânsız olanı denediği, yapılmış olanı bozduğu ve her şeyin sona ermiş gibi gözüktüğü yerde yeni bir başlangıç yapmayı başardığı ölçüde en büyük beşeri yeterliklerden biri ve beşeri eylemlerin belki de en cüretkâr olanıdır. Anlama etkinliği sonu gelmez bir süreçtir ve dolayısıyla nihai sonuçlar doğuramaz. İnsanın özgül olarak hayatta kalma biçimidir o; zira her tekil kişi, bir yabancı olarak içine doğduğu ve kendi ayrık biricikliği ölçüsünde hep bir yabancı olarak kaldığı bir dünyayla uzlaşmak zorundadır. Anlama etkinliği doğumla başlar, ölümle biter. Totaliter yönetimlerin yükselişi dünyamızın asal olayı olduğu ölçüde, totalitarizmi anlamak da hiçbir şeye göz yummama, fakat böylesi şeylerin mümkün olduğu bir dünyayla hiçbir şekilde uzlaşmama anlamına gelir.

Birçok iyi niyetli insan diğer insanları eğitmek ve kamuoyunu üst seviyeye çıkarmak için bu süreci kısa kesmek ister. Kitapların birer silah olarak kullanılabileceğini, sözcüklerin yardımıyla savaşılabileceğini düşünürler. Fakat silahlar ve kavga şiddet âlemine aittir; iktidardan farklı olarak şiddet dilsizdir; konuşmanın bittiği yerde şiddet başlar. Kavga amacıyla kullanılan sözcükler konuşma edimiyle ilgili olma niteliğini yitirir, birer klişeye dönüşürler. Klişelerin gündelik dile ve tartışmalara sızma derecesi sadece kendimizi konuşma yetisinden ne derece yoksun bıraktığımızın değil, aynı zamanda girdiğimiz münakaşaları çözüme kavuşturmakta yararlandığımız kötü kitaplardan (ve ancak kötü kitaplar iyi birer silah olabilir) daha etkili şiddet araçlarını kullanmaya hazır olduğumuzun da bir göstergesi olabilir.

Bu tür girişimlerin sonucu öğreti aşılamadır (endoktrinasyon). Anlama girişimi olarak endoktrinasyon olguların ve sayıların nispeten katı âlemini aşar, bunların sonsuzluğundan kaçmayı amaçlar; aşma sürecini kestirmeden giderek tamamlayan, bu amaçla kalıpsözleri (bunlar olguların ve sayıların güvenilirliğine sahipmişçesine) dillendirerek bu süreci keyfi olarak kesintiye uğratan endoktrinasyon, anlama etkinliğini bütünüyle yok eder. Endoktrinasyon tehlikelidir, çünkü esas itibariyle bilgiye ilişkin değil, anlama etkinliğine ilişkin bir sapmadan kaynaklanır. Anlama etkinliğinin sonucu anlamdır; kendimizi yaptığımız ve müptelâsı olduğumuz şeylerle bağdaşık kılmaya kalkıştığımız ölçüde, yaşama sürecinin tam da kendisinde meydana getirdiğimiz bir çabadır bu.

Endoktrinasyon, anlama etkinliğine karşı verilen totaliter mücadeleyi daha ileri noktalara taşıyabilir ve her durumda şiddet öğesini bütün bir siyaset âlemine sokar. Özgür bir ülke, totaliter propaganda ve eğitimle karşılaştırıldığında, çok düşük bir başarım gösterir; kendi "uzmanlarını" (bu uzmanlar araştırma sonuçlarına bilimsel olmayan bir "değerlendirme" ekleyerek olgusal bilgiyi "anlamış gibi" yaparlar) eğiten ve istihdam eden böyle bir ülke ancak ve ancak bugün bütün özgür toplumlarda varolan totaliter düşünce öğelerinin önünü açar.[2]

Ne var ki bu, meselenin sadece bir tarafıdır. Totalitarizme karşı vereceğimiz savaşı, onu "anladıktan" sonraya erteleyemeyiz; çünkü totalitarizm kesinkes yenilgiye uğratılmadığı sürece onu kesinkes anlamayı bekle(ye)meyiz. Siyasi ve tarihsel meseleleri anlamanın (bunlar oldukça derinlikli ve temel nitelikte beşeri meselelerdir) insanları anlamakla ortak bir yönü vardır: bir kişiyi ancak öldükten sonra gerçek kimliğiyle tanırız. Bu, o eski *memo ante mortem beatus esse dici potest* hakikatidir. Ölümlüler için son ve ölümsüz evre ancak ölümden sonra başlar.

Bu akıbetten en aşikâr kaçış, totaliter yönetim ile geçmişin iyi bilinen melanetleri (saldırganlık, zorbalık, komplo gibi) arasında

eşitlik kurmaktır. Burada, görünen o ki, sağlam bir zemin üzerindeyiz; zira geçmişin kötülükleriyle birlikte bizler, bu kötülükler arasında bize rehber olsun diye, geçmişin bilgeliğini de miras aldığımızı düşünürüz. Fakat geçmişin bilgeliğiyle ilgili sıkıntı şudur: o, deyim yerindeyse, kendi zamanımızın başat siyasi deneyimlerine düzgün bir şekilde uygulamaya kalkışır kalkışmaz elimizde can veren bir şeydir.[3] Totalitarizme ilişkin olarak bildiğimiz her şey zoraki kurulmuş tarihsel paralelliklerin hafifletemeyeceği korkunç bir özgünlüğü tanıtlar. Onun etkisinden ancak ve ancak onun doğasına odaklanmaya değil de, dikkatimizi totaliter öğretinin belli ilkelerinin Batı düşüncesinin bildik kuramlarıyla zorunlu olarak sergilediği o bitmez tükenmez bağlantı ve benzerliklere yönelmesine engel çıkarmamaya karar verdiğimizde kaçabiliriz. Bu gibi benzerlikler kaçınılmazdır. Saf kuram ve yalıtık kavramlar âleminde güneşin altında yeni bir şey olamaz; fakat bu tür benzerlikler, kuramsal formülasyonlar göz ardı edilip onların pratik uygulaması üzerinde yoğunlaşıldığı anda, bütünüyle kaybolur. Totalitarizmin özgünlüğü korkunçtur, dünyaya yeni bir "fikir" geldiği için değil, onun eylemleri bizim geleneklerimizin hepsiyle bir kopukluk oluşturduğu için; bu eylemler bizim siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki yargı ölçülerimizi açıkça berhava etmiştir.

Bir başka deyişle, anlamaya çalıştığımız ve anlamaya çalışmak zorunda olduğumuz olay ya da fenomen, geleneksel anlama araçlarından bizi yoksun bırakmıştır. Bu şaşırtıcı durum hiçbir yerde Nürmberg Duruşmaları'nın o feci başarısızlığında olduğu kadar apaçık ortaya çıkmamıştır. Nazilerin nüfus politikalarını cinayet ve zulüm kavramlarına indirgeme girişimi, bir yandan, işlenen suçların korkunçluğunun akla yatkın herhangi bir cezayı gülünç hale sokması, öten yandan, hiçbir cezanın "hukuki" olarak kabul edilememesi sonucunu doğurmuştur: çünkü bu girişim, "Öldürmeyeceksin" emrine itaat edilmesinin yanı sıra, insanların katil olmasına yol açan ve onları katil yapan olası güdü-

leri (nitelikleri) önvarsaymaktaydı, bu da suçlanan kişilerde oldukça aşikar olarak hiç bulunmayan bir şeydi.

Anlama etkinliği, ondan totalitarizme karşı verilen mücadelede özellikle yardımcı ya da esin verici sonuçlar doğurmasını beklemek mümkün olmasa da, salt hayatta kalma mücadelesi olmaktan çıkacaksa eğer, bu mücadeleden geri kalmamak zorundadır. Totaliter hareketler totaliter olmayan dünyada yeşerdiği ölçüde (totaliter yönetimler Ay'dan gelmediği için onun kristalleşen öğelerine bu dünyada rastlanır), anlama süreci açıkça, ve belki de esas olarak, aynı zamanda bir kendini anlama sürecidir de. Çünkü anlamasak da neye karşı savaştığımızı biliyoruz; gelgelelim, ne için savaştığımızı çok daha az biliyor ve anlıyoruz. Avrupa'nın son savaş sırasında en karakteristik özelliği olan ve İngiliz bir şairin dizelerinde ("tatlı rüyalarla geçinen bizler / daha kötülere karşı kötüleri savunuruz") eksiksiz biçimde formüle edilen teslimiyet artık yeterli gelmemektedir. Bu bakımdan anlama etkinliği gereklidir; doğrudan doğruya kavgayı asla esinlemese de ya da aksi halde kaybolacak olan hedefler sağlamasa da, tek başına bunu anlamlı kılabilir ve ancak savaş kazanıldıktan sonra kendini serbestçe gösterebilecek yeni bir zihin ve gönül kıvraklığını hazırlayabilir.[4]

Bilgi ve anlama etkinliği aynı şeyler değildir, fakat birbiriyle ilintili olan şeylerdir. Anlama etkinliği bilgiye dayanır, bilgiyse bir ön/dillendirilmemiş anlama etkinliği olmaksızın ilerleyemez. Ön anlama etkinliği totalitarizmi tiranlık olmakla itham eder ve ona karşı verdiğimiz mücadelenin bir özgürlük mücadelesi olduğuna hükmeder. Doğrudur, kişi bu gerekçeler temelinde harekete geçirilemiyorsa, muhtemelen hiçbir zaman harekete geçirilemeyecektir. Fakat totaliter rejimlerinki kadar radikal bir anlayışla olmasa da özgürlüğü yadsımış olan pek çok başka yönetim biçimi de vardır, dolayısıyla bu yadsıma totalitarizmi anlamak için kilit öneme sahip değildir. Buna karşılık ön anlama etkinliği, sonunda ne denli basit ve hatta konuyla ne denli ilişkisiz olduğu

ortaya çıksa bile, insanları totaliter bir harekete katılmaktan alıkoyma noktasında kesinlikle en güvenilir bilgiden, en anlaşılır siyasi çözümlemeden ya da en kapsamlı bilgi birikiminden daha fazla etkili olacaktır.[5]

Anlama bilgiyi önceler ve takip eder. Ön anlama etkinliği, ki bütün bilgilerin temelidir, ve onu aşan gerçek anlama etkinliği şu ortak özelliğe sahiptir: her ikisi de bilgiyi anlamlı kılar. Tarihsel betimleme ve siyasi çözümleme[6] monarşik, cumhuriyetçi, zorba ya da despotik yönetimin bir *doğası* var diye, totaliter yönetimin *doğası* ya da *özü* gibi bir şeyin varlığını asla kanıtlayamaz. Bu özgül doğa, bilimlerin kendilerini dayandırdığı ön anlama etkinliği tarafından muhakkak addedilir ve bu ön anlama etkinliği bu bilimlerin bütün terminolojisine ve söz dağarına nüfuz eder, ama eleştirel bir içgörü olmaksızın. Gerçek anlama etkinliği, yönünü her zaman yargılara ve önyargılara çevirir; bunlarsa bilimsel soruşturmayı öncelemiş ve ona kılavuzluk etmiş olan kavramlardır. Bilimler başlangıç noktası olarak aldıkları (eleştirel bakıştan uzak) ön anlama çabasını ne kanıtlayabilir ne de çürütebilir, ona sadece ışık tutabilir. Kendi soruşturma çabasının yanlış yönlendirdiği bilimci, politikada bir uzman gibi görünmeye ve kendisine başlangıç noktası olarak aldığı popüler anlayışı küçümsemeye başlarsa, ortak duyunun Ariadne ipini hemen kaybeder; tek başına bu ortak duyu ona kendi ulaştığı sonuçların labirentinde güvenilir bir yol gösterici olacaktır. Ama öte yandan âlim kendi bilgisini aşmak isterse –ve bilgiyi aşmanın dışında onu anlamlı kılacak başka hiçbir yol yoksa– yeniden oldukça mütevazı olmak ve popüler dili –bu dilde "totalitarizm" gibi sözcükler, bilgi ile anlama arasındaki ilişkiyi yeniden kurmak için, siyasi klişeler ve sloganlar olarak kullanılır– can kulağıyla dinlemek durumunda kalır.

Üst düzey siyasi bir kötülüğü kınamak amacıyla "totalitarizm" sözcüğünün kullanımı son beş yılda yaygınlaşmıştır. II. Dünya Savaşı'nın bitimine dek ve hatta savaş sonrasının ilk yılla-

rında siyasi kötülüğü anlatan slogan "emperyalizm"di. Emperyalizm genellikle dış politikadaki saldırganlığı anlatmakta kullanılıyordu; bu özdeşleştirme öylesine tamdı ki bu iki terim rahatlıkla değiş tokuş edilebiliyordu. Benzer şekilde, totalitarizm bugün iktidar şehvetini, tahakküm etme arzusunu, terörü ve monolitik devlet yapısı denen şeyi anlatmakta kullanılmaktadır. Bu değişim dikkate değer bir değişimdir. Emperyalizm Bolşevizmin, Faşizmin ve Nazizmin yükselişinden çok sonraları da popüler bir slogan olarak kaldı; belli ki insanlar ya olayların gerisinde kalmıştı ya da en sonunda bu yeni hareketlerin koca bir tarihsel dönemi güdümleyeceğine inanmıyorlardı. Yeni bir fenomen olarak totalitarizmin zamanın merkezi siyasi meselesi olarak emperyalizmin yerini aldığının kabul edildiği anı gösteren olay totaliter bir güçle girişilen savaş değil, emperyalizmin fiili olarak çöküşüydü (bu durum Britanya İmparatorluğu'nun tasfiyesinden ve Hindistan'ın İngiliz Devletler Topluluğu'na alınmasından sonra kabul edildi).

Popüler dil yeni bir sözcüğü kabul ederek yeni bir olayı tanıdığını gösterse de, kadim/bildik kötülükleri anlatan –emperyalizm örneğinde fetih amaçlı saldırganlık ve önüne geçilemez arzu, totalitarizm örneğinde iktidarı amaçlayan terör ve arzuya dönüşür– benzer anlama sahip kavramları kullanır sürekli olarak. Bu yeni sözcük seçimi herkesin yeni ve kati öneme sahip bir şeyin gerçekleştiğini bildiğini gösterir, oysa bu sözcüğün sonraki kullanımı (bu yeni ve özgül fenomenin bildik ve oldukça genel bir şeyle özdeşleştirilmesi) olağanın dışında bir şeylerin gerçekleşmiş olduğunu kabul etmeye asla yanaşmamayı gösterir. Bu ilk adımla birlikte siyasi yazgımızı belirleyecek olan bu yeni kuvvete yeni bir isim bularak kendimizi yeni ve özgül koşullara doğru yönlendiririz; oysa ikinci adımla birlikte cüretkârlığımızdan pişmanlık duyar ve insanlığın genel günahkârlığından daha kötü ya da daha bilinmedik hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini kendimize telkin ederek rahatlama yolunu seçeriz.

Böylelikle popüler dil (ön anlama etkinliğini ifade ettiği için) gerçek anlama sürecini başlatır.[7] Onun keşfi, kendisini salt spekülasyon bulutları içerisinde kaybetmeyecekse (her zaman söz konusu olan bir tehlikedir bu), gerçek anlamanın içeriği olarak kalmalıdır hep. İnsanların genelde eleştirel bakmaksızın bir anlama etkinliği içerisine girmesi, başka her şeyden çok, bütün bir tarihçi, iktisatçı ve siyaset bilimci kuşağını büyük bir gayretle emperyalizmin sebepleri ile doğurduğu sonuçları araştırmaya ve aynı zamanda onu Asur ya da Mısır ya da Roma imparatorluğu tarzında "imparatorluk inşası" olarak (yanlış) temsil etmeye ve onun temel güdülerini (Cecil Rhodes'u ikinci bir Napoleon, Napoleon'u ise ikinci bir Julius Sezar olarak betimleyerek) "fethetme arzusu" şeklinde (yanlış) anlamaya götüren etken olmuştur. Totalitarizm de, ön anlama etkinliği onu merkezi bir mesele olarak ve zamanın en önemli tehlikesi olarak tanıdığından beri, benzer şekilde, güncel bir araştırma konusu haline geldi. Bir kez daha, bugün en üst düzeydeki akademik yorumlar bile ön anlama etkinliğinin tasarımı ışığında ilerlemektedir: bu yorumlar tüm meseleyi tek bir ülke için (Almanya ya da Rusya) geçerli olan tarihsel, toplumsal ya da psikolojik sebeplere indirgeyerek açıkladıklarında, totaliter tahakkümü tiranlıkla ya da tek parti diktatörlüğüyle eşitlemiş olmaktadırlar. Bu tür yöntemlerin anlama çabalarını ileriye taşıyamayacağı aşikârdır, çünkü bu yöntemler bildik olmayan ve anlaşılması gereken ne varsa hepsini bir aşinalıklar ve makul olasılıklar yığınına atmaktadır.[8] Bu, Nietzsche'nin de bir zamanlar belirttiği gibi, "bilimin gelişme" alanında, "'bilineni' bilinmeyen içinde çözündürmek üzere" bulunmaktadır: "fakat bilim bunun *tersini* yapmak ister ve bilinmeyeni bilinen bir şeye dönüştürmek için içgüdüden esinlenir" (*Güç İstenci*, No. 608).

Ne ki, düşünce kategorilerimizi ve yargı ölçülerimizi yok eden bir şeyle karşı karşıya olduğumuz doğruysa eğer, anlama işi ümitsiz hale gelmez mi? Bir kıstasımız yoksa uzunluğu nasıl ölçebiliriz? Sayı nosyonu olmaksızın şeyleri nasıl sayabiliriz? Ka-

tegorilerimizin anlayacak donanımda olmadığı hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini düşünmek bile akla aykırı gelebilir. Belki de kendimizi ön anlamaya (bu ön anlama eskinin içerisindeki yeninin dizilimini yapar), yanı sıra da, onu izleyen ve emsallerden hareketle emsali görülmemiş olanları belli bir yöntem uygulayarak çıkarsayan (yeni fenomenlerin böylesi bir betimi gerçeklikle gözle görülür bir uyuşmazlık sergilese bile) bilimsel yaklaşıma bırakmamız gerekir. Anlama yargılama yetisiyle yakından ilintili değil midir? (Öyle ki kişi bu ikisini tikel bir şeyin evrensel bir kural altında kapsanması olarak tanımlamak zorundadır, bu da Kant'a göre tam da yargılamanın tanımıdır (Kant, yargılama yetisinin yokluğunu "ahmaklık", "iflah olmaz bir illet" olarak tanımlamıştır (*Saf Aklın Eleştirisi*, B 172-173).

Bu sorular çok yerinde sorulardır, çünkü totalitarizmi anlamaya çalışırken yaşadığımız kafa karışıklığıyla sınırlı değildir. Modern durumun paradoksu, hem ön anlamayı hem de katı bilimsel yaklaşımı aşma zorunluluğumuzun anlama gereçlerimizi kaybetmiş olmamız olgusundan kaynaklanmasında yatmaktadır. Anlam arayışımız anlam yaratamayışımız sonucu hem teşvik görür hem de ketlenir. Kant'ın ahmaklık tanımı hiçbir şekilde konuyla ilgisiz değildir. Yirminci yüzyılın başlangıcından beri anlamsızlığın artmasına ortak duyunun kaybı eşlik etmiştir. Pek çok bakımdan bu, düpedüz, giderek artan ahmaklık şeklinde tezahür etmiştir. Bizden önceki hiçbir uygarlıkta insanlar kendi satın alma alışkanlıklarını reklamcılığın temel sayıltısı olan "kendini övme en etkili tavsiyedir" maksimiyle uyum içerisinde oluşturacak denli ahmak olmamışlardır. Bizim yüzyılımızdan önceki hiçbir yüzyılda insanların terapiyi, ancak onu uygulayacak kişiye etek dolusu para ödediği takdirde faydasını göreceği söylenen bir terapiyi, ciddiye almaya ikna edilmesi olası değildi –tabii ki para vermenin sihirli bir güce sahip olduğu ilkel bir toplum söz konusu olmadıkça.

Öz-çıkara ilişkin etkili/küçük kuralların başına gelen, daha geniş ölçekte, sıradan yaşamın bütün alanlarının da başına geldi: bunlar, sıradan olduğu için, göreneklerle düzenlenmesi gereken alanlardır. Artık ortak duyu bazında anlaşılamayan ve "normal", yani esas itibariyle faydacı yargıya ilişkin bütün kurallara karşı çıkan totalitaryen fenomenler, bizim ortak mirasımız olan bilgeliğin çöküşünün en göze çarpan kerteleridir sadece. Ortak duyu açısından bakıldığında, tepetaklak olmuş bir dünyada, bir zamanlar ortak duyuya ait olan kurallara itaat ederek yolumuzu bulamayacağımız bir dünyada yaşadığımızı göstermesi için totalitarizmin yükselişine ihtiyaç duymadık. Bu durumda Kantçı anlamda ahmaklık herkesin hastalığı haline gelmiştir ve dolayısıyla artık "iflah olmaz" diye addedilemez. Daha önce ortak duyu yaygınken şimdi ahmaklık yaygınlaşmıştır; bu da bunun kitle toplumunun bir belirtisi olduğu ya da "zeki" insanların bundan bağışık olduğu anlamına gelmemektedir. Tek farklılık şudur: ahmaklık aydın olmayan insanlar arasında hiç dillendirilmezken, "zeki" insanlar arasında yenilir yutulur olmayan cinsten bir hakarete dönüşür. Entelijensiya içerisinde birey ne denli zekiyse onun başka herkesle ortaklaştığı ahmaklığın da o denli rahatsız edici olduğu bile söylenebilir.

İlk kez *bon sens*'ın klasik halkı Fransızlar içinde en aydınlık kafalı düşünür olan Paul Valéry'nin keşfettiği bir tarihsel adalet söz konusudur sanki: modern dünyada ortak duyu iflas etmiştir; en çok kabul gören fikirler "hücuma uğramakta, çürütülmekte, hayretle karşılanmakta ve *olgular* tarafından izale edilmektedir", dolayısıyla bizler "hayal gücünün ve anlama ediminin bir tür iflasına " tanık olmaktayızdır (*Regards sur le monde actuel* [Güncel dünyaya bakış]). Daha da şaşırtıcı olanı on sekizinci yüzyıl kadar erken bir dönemde Montesquieu sadece göreneklerin –bunlar, ahlaki değerler oldukları için, lafzi anlamda her uygarlığın moralitesini oluştururlar– Batı kültürünün ahlaki ve manevi çöküşünü engellediğine inanıyordu. Montesquieu elbette kötü gidişatın bi-

licileri arasında sayılamaz, fakat onun soğuk ve ağır başlı cesaretinin yanına on dokuzuncu yüzyılın tarihe geçmiş meşhur karamsarlarından hemen hiçbiri yaklaşamamıştır.

Montesquieu'ye göre halkların hayatına yasalar ve görenekler hükmeder; bu ikisi birbirinden şu noktada ayrılır: "yasalar yurttaşların, göreneklerse insanların eylemlerini yönetir" (*L'Esprit des Lois*, XIX. Kitap, 16. Bölüm). Yasalar kamusal siyasi yaşam alanını kurarken, görenekler toplum alanını kurar. Ulusların çöküşü yasalara uymamakla başlar; bu ister iktidardaki yönetimin yasaları kötüye kullanması şeklinde olsun, isterse onların yetke kaynağının kuşkulu hale gelip zihinlerde soru işaretleri doğurması şeklinde: her iki durumda da yasalar artık geçerli addedilmez. Sonuçta da ulus, kendi yasalarına duyduğu "inançla" birlikte sorumlu siyasi eylemde bulunma kapasitesini de yitirir; halk, sözcüğün tam anlamıyla yurttaş olmaktan çıkar. Geriye kalan (ve kan kaybetmiş olan siyasi yapıların çokluk uzun ömürlülüğünü arızi olarak açıklayan) şeyse toplumun gelenek ve görenekleridir. Bunlar bozulmamış kaldıkları sürece insanlar, özel bireyler olarak, moralitenin belli kalıplarına uygun davranmaya devam ederler. Fakat bu moralite dayandığı temeli yitirmiştir. Geleneğe, en kötü türden gelişmeleri önleme bakımından, ancak sınırlı bir süre için bel bağlanabilir. Her olay, artık temeli yasaya uygunlukta olmayan görenekleri ve moraliteyi tahrip edebilir; her olumsallık artık yurttaşların güvencesinde olmayan bir toplumu tehdit etmek durumundadır.

Montesquieu kendi zamanı ve onun yakın gelecekteki durumu için şöyle demiştir: "Avrupa uluslarının büyük çoğunluğu hâlâ görenekler tarafından yönetilmektedir. Fakat ister iktidarın kötü kullanımı, ister büyük bir fetih yüzünden olsun, despotizm belli bir noktada kendini kuracaktır, o andan itibaren ne görenek ne de direniş iklimi söz konusu olacaktır; ve dünyanın bu güzelim kısmında insan doğası, en azından bir süre, diğer üç kıtada maruz kalmış olduğu hakaretlere katlanmak durumunda kala-

caktır" (*L'Esprit des Lois*, VIII. Kitap, 8. Bölüm). Bu parçada Montesquieu, ancak gelenek ve göreneklerle, yani moralitenin birleştirici gücüyle bir arada tutulan siyasi bir organı bekleyen siyasi tehlikeleri özetler. Bu tehlikeler içeriden (iktidarın yanlış kullanımı gibi) ya da dışarıdan (saldırganlık gibi) gelebilir. Montesquieu on dokuzuncu yüzyılın başlarında en sonunda göreneklerin çöküşüne neden olan faktörü önceden görememiştir. Bu faktör bizim Sanayi Devrimi diye adlandırdığımız radikal değişimden kaynaklanmıştır; Sanayi Devrimi en kısa zaman dilimi içerisinde insanlığın görüp görebildiği en büyük devrimdi: yirmi-otuz yıl içerisinde tüm yerküreyi, kendisinden önceki üç bin yıllık yazılı tarihte görülenden çok daha radikal bir biçimde değiştirdi. Montesquieu'nün bu devrimin doludizgin ilerlemeye başlamasından neredeyse yüz yıl önce dillendirdiği korkularına yeniden baktığımızda, bu tek ve en önemli faktörün etkisi söz konusu olmasaydı Avrupa uygarlığı acaba hangi doğrultuda gelişirdi, diye düşünmekten kendimizi alamıyoruz. Şu sonuç kaçınılmaz görünüyor: Bu büyük değişim, temelleri artık sağlam olmayan siyasi bir çerçeve içerisinde gerçekleşmiş ve dolayısıyla, anlama ve yargılama yetisini korusa da ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya kaldığı zaman kendi anlama kategorilerinin ve yargılama ölçülerinin bir dökümünü artık veremeyen bir toplumu geride bırakmıştır. Bir başka deyişle, Montesquieu'nün on sekizinci yüzyıl için çok tuhaf kaçan ama on dokuzuncu yüzyılda çok olağan gözükecek olan korkuları, totalitarizme ya da başka herhangi özgül bir modern olaya ilişkin olarak değil, fakat şu rahatsız edici olguya, zamanımızın "ahlaki" ve siyasi sorunları karşısında bizim o büyük geleneğimizin özellikle sessiz kalmasına, verimli cevaplar üretmekte alenen yetersiz kalmasına ilişkin olarak en azından bize kabaca bir açıklama getirebilir. Bu tür cevapları doğurmuş olması gereken kaynaklar çoktan kurumuştur. İçerisinde anlamanın ve yargının doğabileceği çerçeve de kayıplara karışmıştır.

Ne ki, Montesquieu'nün korkuları daha da ileri gider ve böylelikle yukarıda alıntılanan parçanın gösterdiğinden çok, bizim bugün yaşadığımız kafa karışıklığına yakın düşer.[9] Eserinin başında ifade ettiği başlıca korkusu, Avrupa uluslarının refahından ve siyasi özgürlüğün devam edegelen varlığından öte, bizatihi insan doğasıyla ilgilidir: "İnsan, toplumda başkalarının düşüncelerine ve izlenimlerine kendini kaptırma eğiliminde olan bu esnek varlık, kendisine gösterildiğinde kendi doğasını tanıma ve ondan yoksun bırakıldığında ise bu duyguyu kaybetme (*d'en perdre jusqu'au sentiment*) yetisine eşit ölçüde sahiptir" (*L'Esprit des Lois*, "Önsöz"). Bu sözlerdeki sakınmazlık, insanı kendi doğasından –onu değiştirme bahanesi altında– yoksun bırakmayı amaçlayan oldukça gerçekçi totalitaryen girişimle karşılaşan bizlere gençlik çağının gözü pekliği gibi gelir; bu gözü peklik her şeyi riske edebilir, ama imgelem dünyasında; çünkü imgelenen tehlikeleri olanca korkunçluklarıyla ortaya koyan hiçbir şey olmamıştır henüz. Burada tasavvur edilen şey tiranlığın asal koşulu olan siyasi eylem kapasitesinin kaybından ve anlamsızlığın artışı ile ortak duyunun kaybından (ortak duyu, ancak o, herhangi bir uygarlıkta bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu [miras alınan] bilgeliğin ve zihnimizin bir parçasıdır) öte bir şeydir; anlam arayışının ve anlama ihtiyacının kaybıdır. İnsanların totalitaryen tahakküm altında, terör ve yanı sıra ideolojik düşünme eğitimiyle, artık böyle bir şeyi deneyimlemeseler de, bu anlamsızlık durumuna nasıl getirildiğini biliyoruz.[10]

Kendi bağlamımızda, ortak duyunun yerine ustalıklı ve özellikli bir biçimde katı mantıksallığın geçirilmesi, ki totalitaryen düşünüşün karakteristiğidir bu, özellikle dikkate değer. Mantıksallık ideolojik akıl yürütmeyle özdeş değildir, fakat farklı ideolojilerin totalitaryen dönüşümünü gösterir. Bilimsel bir hipotezi, sözgelimi biyolojide "doğaya en uyumlu olan türün hayatta kalması" ya da tarihte "en ilerici sınıfın hayatta kalması" gibi, bütün olaylara uygulanabilecek bir "fikir" olarak görmek bizatihi ideo-

lojilere özgü bir özellik ise, bu durumda söz konusu "fikri" mantıksal anlamda bir öncüle, yani katı mantıksal tutarlılık içerisinde kendisinden her şeyin çıkarsanabileceği kendinden menkul bir önermeye tahvil etmek bu ideolojilerin totalitaryen dönüşümüne özgü bir şey olmaktadır. (Burada hakikat aslında kimi mantıkçıların öyleymiş gibi göstermeye çalıştıkları şey, yani tutarlılık haline gelir, şu istisnayla ki bu denklem gerçekte, hakikatin her zaman bir şeyi açığa çıkarması ölçüsünde onun varoluşunun olumsuzlanmasını imler, oysa tutarlılık önermelerin uyum içinde bir arada durma biçimidir sadece ve böyle olmakla bir şeyleri ifşa etme gücünden yoksundur. Felsefede pragmatizmden doğan yeni mantıksal hareket, bütün ideolojilere içkin olan pragmatik öğelerin mantıksallığa totaliter dönüşümüyle ürkütücü bir yakınlığa sahiptir, buysa onun gerçeklik ve deneyimle olan bağlarını büsbütün koparmaktadır.* Elbette ki totalitarizm daha kaba bir tarzda ilerler, ne yazık ki bu da, aynı sebepten dolayı, gene daha etkilidir.)

Ortak duyu ile mantık arasındaki başlıca siyasi ayrım şudur: ortak duyu hepimizin uygun düştüğü, belli duyu verilerini kontrol edip diğer bütün verilere uyarlayan bir duyuya sahip olduğumuz için bir arada yaşadığımız ortak bir dünyayı önvarsayar; oysa mantık ve mantıksal akıl yürütmenin kaynaklandığı bütün,

---

* Arendt, bu denemenin yayımlandığı yıl verdiği bir konferansta, totalitarizmi pragmatizmden iyice ayırmıştır. "Totalitarizm pragmatizmden şu noktada ayrılır: o, gerçekliğin herhangi bir şey öğretebileceğine artık inanmamaktadır ve dolayısıyla olgulara olan saygısını yitirmiştir. Pragmatizm, Leninist versiyonda bile, Batı düşüncesinin, hakikati insana gerçekliğin ifşa ettiği yolundaki geleneğini benimser (hakikati açığa vuran şeyin tefekkür değil eylem olduğunu savunsa da). (...) Pragmatizm her zaman deneylemenin geçerliliğine inanır ve ona göre 'hareket eder'; totalitarizm ise sadece Tarihin ya da Doğanın hareket yasasının geçerli olduğunu düşünür. Bu yasaya göre hareket eden birinin artık tikel deneylemelere ihtiyacı yoktur." *Totalitarianism: Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953*, Ed. C. J. Friedrich, Cambridge, MA, 1954, s. 228. –Ed.

kendi kendini ispat, dünyadan ve diğer insanların varlığından bütünüyle bağımsız bir güvenilirlik iddiasında bulunabilir. 2 + 2 = 4 ifadesinin geçerliliğinin insanlık durumundan bağımsız olduğu, bunun Tanrı ve insan için aynı derecede geçerli olduğu sıkça ileri sürülmüştür. Bir başka deyişle, ortak duyunun, yani en âlâsından siyasi duyunun anlama gereksinmemizi karşılayamadığı yerlerde biz hepimiz onun yerine büyük olasılıkla mantıksallığı kabul etmek durumunda kalırız, çünkü mantıksal akıl yürütme kapasitesi de hepimizin ortaklaştığı bir özelliktir. Fakat dünyadan ve deneyimden bütünüyle kopukluk koşullarında bile işleyen ve "verili" bir şeye bağlı olmaksızın tam anlamıyla "içimizde" bulunan bu ortak beşeri kapasite hiçbir şeyi anlayamaz ve büsbütün steril kalır. İnsanlar *arasındaki* ortak alanın yok edildiği ve geriye kalan biricik güvenilirliğin kendinden menkul anlamsız totolojilere dayandığı koşullarda ancak, bu kapasite "üretken" olabilir, kendi düşünce çizgilerini geliştirebilir (bunların başlıca politik karakteristiği her zaman kendileriyle birlikte zorunlu bir ikna gücü taşımalarıdır). Bu mantıksal işlemler yardımıyla düşünce ile anlamayı birbirine eşitlemek, binlerce yıldan beri insanın en yüksek kapasitesi sayılagelen düşünme kapasitesini, fiili varoluştaki hiçbir farklılığın (Tanrı'nın özü ile insanlar arasındaki niteliksel farklılığın bile) artık önemli olmadığı en alt ortak paydaya indirmek anlamına gelir.

Anlam ve anlama arayışında olanlar açısından totalitarizmin yükselişinde ürkütücü olan şey onun yeni bir şey olması değil, fakat onun bizim düşünce kategorilerimizin ve yargı ölçülerimizin iflasına ışık tutmasıdır. Yenilik tarihçinin alanıdır, tarihçi – kendisini sürekli tekrarlayan olaylarla ilgilenen doğa bilimcisinin tersine– sadece bir kez gerçekleşen olayları ele alır. Bu yenilik, tarihçi nedensellik üzerinde ısrarla durduğu ve olayları bir nedensellik zinciriyle açıklayabiliyormuş gibi göründüğü takdirde manipüle edilebilir. Tarihçi böylelikle "yüzünü geçmişe çevirmiş bilici" pozu takınır (F. Von Schlegel, *Athenaeum*, Frag. 80) ve onu

gerçek biliciliğin vergilerinden ayıran tek şey insan beyninin o acınası fiziksel sınırlılıkları gibi gözükür, bu da ne yazık ki aynı anda işleyen bütün nedenleri doğru biçimde kapsayamaz ve bir araya getiremez. Gelgelelim, nedensellik tarih bilimlerinde hepten yabancı ve yanlışlayıcı bir kategoridir. Her olayın edimsel anlamı bizim o olaya atfedebileceğimiz geçmiş "nedenler"i her zaman aşmakla kalmaz (kişi, I. Dünya Savaşı gibi bir olayda "neden" ile "sonuç" arasındaki o grotesk farklılığı düşünmek zorundadır[11]); bu geçmiş, olayın kendisiyle birlikte varlık kazanır. Geri döndürülemez bir şey gerçekleştiğinde ancak, onun geçmişinin izini sürmeyi deneyebiliriz. Olay, kendi geçmişini aydınlatır; kendisinden asla çıkarsanamaz.[12]

Ne zaman kendi geçmişini aydınlatmaya yetecek derecede büyük olan bir olay gerçekleşirse o an tarih varlık kazanır. Ancak ondan sonra geçmiş olayların o kaotik labirenti anlatılabilecek bir hikâye olarak ortaya çıkar, çünkü onun bir başlangıcı ve sonu vardır. Herodotos salt ilk tarihyazımcısı değildir: Karl Reinhardt'ın sözleriyle, "tarih Herodotos'tan beri vardır" ("Herodotus Persergeschichten", *Von Werken und Formen*, 1948) –yani, Yunanlıların geçmişi Pers Savaşlarının tuttuğu ışık sayesinde tarih haline gelmiştir. Aydınlatıcı olayın açığa çıkardığı şey o âna dek saklı kalmış olan geçmişteki bir başlangıçtır; tarihçinin gözünde aydınlatıcı olay bu yeni keşfedilen başlangıcın bir sonu olarak gözükür. Gelecek tarihte yeni bir olay gerçekleştiğinde ancak, bu "son", kendini, geleceğin tarihçilerinin gözüne yeni bir başlangıç olarak ortaya koyar. Tarihçinin gözü beşeri anlamanın bilimsel olarak eğitilmiş bakışıdır ancak; biz bir olayı daha önce olup biten her şeyin sonu ve tepe noktası olarak, "zamanların gerçekleştirimi" olarak *anlayabiliriz* ancak; doğrusu ancak eylem içerisindeyken, olayın yarattığı değişen koşullar kümesinden hareketle yola çıkar, yani onu bir başlangıç olarak görürüz.

Tarih bilimlerinde nedenselliğe samimiyetle inanan kimseler gerçekte kendi biliminin konusunu yadsıyan kişilerdir.[13] Böyle

bir inanış genel kategorilerin bütün olan bitene (zorluklar ve tepkiler gibi) uygulanmasında ya da olayların kaynaklandığı "daha derin" katmanlar olan genel eğilimler arayışında gizlenebilir. Bu tür genellemeler ve kategorizasyonlar tarihin sunduğu "doğal" ışığı söndürür ve, aynı sebepten dolayı, o özgün farklılığı ve sonsuz anlamıyla (her tarihsel dönemin bize anlatmak durumunda olduğu) o fiili hikâyeyi yok eder. Önceden tasavvur edilmiş kategoriler içerisinde (bunun en kaba biçimi nedenselliktir) geri döndürülemez biçimde yeni olan bir olay asla gerçekleşemez; olaylar olmazsa tarih, aynılığın ölü monotonluğuna düşer, zaman içerisinde açımlanamaz –Lucretius'un *eadem sunt omnia semper*'i.[14]

Nasıl ki kişisel yaşamlarımızda en büyük korkularımız ve en büyük ümitlerimiz gerçekte olan bitene bizi hazırlamakta hep yetersiz kalır –çünkü önceden tahmin edilen bir olay gerçekleştiğinde bile her şey değişir ve bizler bu "her şey"in bitmez tükenmez gerçeğe uygunluğuna asla hazırlıklı olmayız–, dolayısıyla beşeri tarihteki her olay insanın yaptığı işlerin, çektiği acıların ve yeni olasılıkların hep birlikte bütün iradi niyetlerin toplamını ve bütün kökenlerin anlamını aşan beklenmedik bir manzarayı ortaya çıkarır. Bu beklenmedik *yeni*yi, herhangi bir dönemde bütün içerimleriyle tespit etmek ve onun anlamının eksiksiz gücünü ortaya koymak tarihçinin görevidir. Tarihçi, kendi hikâyesinin bir başlangıcı ve sonu olsa bile, bunun geniş bir çerçeve içerisinde, tarih çerçevesi içerisinde gerçekleştiğini bilmek durumundadır.[15] Ve tarih birçok başlangıcı olan ama sonu olmayan bir hikâyedir. Sözcüğün katı ve nihai anlamında son, insanın yeryüzünden yok olması olabilir ancak. Zira tarihçi bir son'u ne şekilde adlandırırsa adlandırsın, bir dönemin ya da bir geleneğin ya da tüm bir uygarlığın sonu hayatta kalanlar için yeni bir başlangıçtır.[16] Kötü akıbete ilişkin bütün kehanetlerin aldatıcılığı bu yalın fakat temel olgunun göz ardı edilmesinde düğümlenir.

Tarihçi açısından bu olgunun farkında olmak Fransızların mesleki deformasyon diye adlandırdıkları şeye bir son vermek-

ten daha önemli olmayacaktır. Çünkü tarihçi geçmişle, yani şöyle ya da böyle sonuçlanmamış olsaydı zihin tarafından kavranamayacak olan belli hareketlerle ilgilendiği için, her yerde bir sonuç (ve akıbet) görmek için genelleme yapmak zorundadır. Tarihte birçok sona sahip olan ama başlangıcı olmayan bir hikâye görmek tarihçi için son derece doğal bir şeydir; bu eğilim ancak ve ancak insanlar –hangi sebepten olursa olsun– tarihten bir felsefe çıkarmaya başladıkları zaman –bu felsefe kendisini tarihçinin profesyonel gözüne sundukça– gerçekten de tehlikeli olur. İnsanın tarihsiliği denilen şeyin neredeyse bütün modern açıklamaları, olsa olsa geçmişin malzemesini düzenleme yolunda işe yarar hipotezler olan kategoriler tarafından çarpıtılmıştır.[17]

Bereket, siyasal bilimlerin durumu (anlam arayışı peşinde koşmayı ve siyasi verileri gerçek anlamda anlama ihtiyacına karşılık vermeyi gerektiren bir durumdur bu) oldukça farklıdır. Başlangıç ve köken kavramının bütün siyasi sorunlar için sahip olduğu büyük sonuç şu olgudan kaynaklanır: siyasi eylem, bütün eylemler gibi, esas itibariyle yeni bir şeyin başlangıcıdır hep; böyle olmakla o, siyaset bilimi açısından, beşeri özgürlüğün tam da özüdür. Başlangıç ve köken kavramının bütün siyasi düşüncede sahip olması gereken merkezi pozisyon, tarihsel bilimlerin politika alanına kendi metot ve kategorilerini sağlamasına izin vermesinden ötürü yitirilmiştir. Doğrusu, Yunan düşüncesi açısından kökenin/başlangıcın merkezi önemi, kendisini, Yunanca *archē* sözcüğünün hem başlangıç hem de yönetim anlamına gelmesinde gösteriyordu. Bu kavrayış, modern yorumcular tarafından genelde gözden kaçırılsa da, Machiavelli'nin siyasi güç kuramında canlılığını bütünüyle korumaktadır; bu kurama göre bizatihi kurma edimi –yani, yeni bir şeye bilinçle başlamak– şiddet kullanımını gerektirir ve onu haklı kılar. Ne ki başlangıçların önemi tam anlamıyla, yazılı tarihte kimi yönleriyle bizim yaşadığımız döneme en çok benzeyen bir çağda yaşamış olan ve üstelik belki de bizim yakın geçmişte yaşadığımız sonla benzerlikler taşıyan

feci bir sonun etkisi altında düşüncelerini yazıya döken büyük bir düşünür tarafından keşfedildi. Augustinus *Tanrı Kenti* adlı eserinde (XII. Kitap, 20. Bölüm) şöyle der: "*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*" ("Bir başlangıç olsun diye önce insan yaratıldı"). Bütün bir Batı tarih felsefesinin babası diye nitelendirilebilecek Augustinus'a göre insan başlangıç kapasitesine sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu başlangıcın bizatihi kendisidir.[18] İnsanın yaratılışı evrendeki bir başlangıcın yaratılışıyla örtüşüyorsa (bu, özgürlüğün yaratılışından başka ne anlama gelebilir ki?), yeni başlangıçlar olan insan bireylerinin doğumu, kökenin/başlangıcın asla bütün bütün geçmişe değgin bir şey olamayacağını gösterecek şekilde insanın *kökel* karakterini yeniden olumlar; birbirinin ardından gelen kuşaklar boyunca bu başlangıçların belleklerde yer eden sürekliliği asla sona ermeyen bir tarihi temin eder, çünkü özü başlangıç olan varlıklar tarihidir bu.

Bu düşünceler ışığında düşünce kategorilerimizi ve zihinsel yargılama standartlarımızı mahveden bir şeyi anlama girişimimiz daha az ürkütücü gözükür. Ölçmek için kullandığımız kıstaslarımızı, tikel olanı kapsayan kuralları kaybetmiş olsak da, özü başlangıç olan bir varlık, önceden tasarlanmış kategoriler olmaksızın anlamak ve ahlaklılıktan başka bir şey olmayan göreneksel kurallar kümesi olmaksızın yargılamak için, kendi içerisinde yeterli bir kökene sahip olabilir. Her türden eylemin, özellikle de politik eylemin özü yeni bir başlangıç yapmak ise, anlama edimi eylemin, adını koyarsak diğerlerinden farklı olan bir biliş formunun öteki yüzü haline gelir: eyleme geçen insanlar (tarihin ileriye ya da geriye doğru gidişi üzerinde düşünmekle meşgul insanlar değil) anlama sayesinde nihayetinde geriye döndürülmesi imkânsız olanla barışık hale gelebilir ve kaçınılmazcasına varolanla uzlaşabilir.

Dolayısıyla anlama tuhaf bir etkinliktir. İşin sonunda, bilinçli ya da bilinçsiz her zaman doğrudan doğruya eyleme angaje olan ön anlamanın başlamayı düşündüğü şeyi dile getirmekten ve

doğrulamaktan fazlasını yapmaz belki de.[19] Anlama bu döngüden imtina etmez, tersine, bugüne dek eylemden (ki anlama, onun sadece öteki yüzüdür) koparılmış olan diğer bütün sonuçların söz konusu olduğunun, bu sonuçların doğru olamayacağının farkındadır. Sürecin kendisi de mantıkçıların "kısır" diye niteledikleri bu döngüden kaçınır; süreç bu bakımdan bir yönüyle felsefeye (büyük düşüncelerin, insan zihnini kendisi ile varolan her şeyin özü arasındaki sonu gelmez diyalogla meşgul kılarak, hep döngüler halinde ilerlediği felsefeye) benzeyebilir.[20]

Bu anlamda, siyasi eylemin ne menem bir şey olduğunu elbette bilen Kral Süleyman'ın Tanrı'ya ettiği dua –"anlayan bir yüreğe" sahip olmayı, bir insanın alabileceği ve arzu edebileceği en büyük ihsan olarak görmek– bizim için hâlâ geçerli olabilir. Duygusallık yazı çizi işlerinden uzaklaştıkça insan yüreği eyleme, bir başlangıç olmaya ve dolayısıyla bir başlangıç yapmaya muktedir olmaya değgin o Tanrı vergisinin yükünü üzerine alacak dünyadaki tek şeydir. Süleyman bu tikel ihsan için dua etmiştir, çünkü o bir kraldı ve ancak "anlayan bir yüreğin" (sadece tefekkür ya da sadece duygunun değil) diğer insanlarla/yaban-cılarla aynı dünyada sonsuza dek bir arada yaşamayı hem bizim hem de onlar açısından katlanılır kıldığını biliyordu.[21]

Kutsal Kitap'ın dilini bizim kullandığımız sözlere yakın düşecek şekilde çevirmeyi istersek imgelem yetisini "anlayan yürek" vergisi olarak adlandırabiliriz. Bir şey hayal eden fanteziden farklı olarak imgelem, insan yüreğinin tikel karanlığıyla ve gerçek olan her şeyi kuşatan özel yoğunlukla ilgilenir. Ne zaman bir şeyin "doğası" ya da "özü" hakkında konuşacak olsak, aslında bu en derindeki özü kastediyoruzdur: varlığından asla karanlık ve yoğunluktan emin olduğumuz kadar emin olamayacağımız bir özü. Gerçek anlama edimi o bitimsiz diyalogdan ve "kısır döngü"den usanmaz, çünkü imgelemin en sonunda hakikatin o her zaman ürkütücü ışığını en azından bir anlığına yakalayabileceğine inanır. İmgelemi hayalden ayırt etmek ve onun gücünü hare-

kete geçirmek, beşeri meseleleri anlamanın "irrasyonel" hale gelmesi demek değildir. Tam tersine, Wordsworth'un söylediği gibi imgelem, "apaçık içgörüden, zihnin genişliğinden başka bir şey değildir / Ve Akıl onun en yüce hâlidir" (*The Prelude*, XIV. Kitap 190-192).

Tek başına imgelem bizim, şeyleri uygun perspektifleriyle görmemizi, çok yakınımızda olan bir şeyi onu tarafgirlik ve önyargı olmaksızın görebilecek ve anlayabilecek şekilde belli bir mesafeye yerleştirecek denli güçlü olmamızı, bizim çok uzağımızda olan şeyleri sanki kendi sorunumuzmuşçasına görüp anlayana dek uzaklığın yarattığı uçurumları kapatacak denli cömert olmamızı sağlar. Bu bazı şeylerle aramıza mesafe koyma ve bazılarıyla da aramızdaki mesafeyi kapama girişimi anlama diyalogunun bir parçasıdır, zira doğrudan deneyim bir ilişki kurulamayacak denli yakınlaşma tesis ederken, salt bilgi yapay bariyerler koyar.

Gerçekte anlamanın ta kendisi olan bu tür bir imgelem olmaksızın[22] dünyadaki kerteriz noktalarımızı hiçbir zaman belirleyemeyiz. Sahip olduğumuz biricik iç pusulamız imgelemdir. Anlama edimimizin ulaştığı menzil kadar çağdaşızdır. Bu dünyada evimizde olmak istiyorsak, bu yüzyılda evimizde olma pahasına olsa da, totalitarizmin özüyle girilen o uzun diyalogda rol almayı denemek zorundayız.

## NOTLAR

1. Taslak metin şöyle devam etmektedir: Buradan, fenomenin karmaşık yapısı ışığında, şu sonuca varmaktadırlar: yalnızca örgütlü araştırma, yani tarih, ekonomi, toplum ve psikoloji bilimlerinin birleşik çabaları anlamayı doğurabilir. Bu, kanımca, makul olduğu kadar yanlış bir şeydir. Özgür dünyada her gazetede yer alan malumat ve totaliter dünyada her gün yaşanan acı deneyim, totalitarizme karşı mücadele başlatmaya yeter. Fakat bunlardan hiçbiri, birlikte ya da tek başına, totalitarizmin doğasını gerçek anlamda anlamaya yardımcı olmaz. Anlama edimi anketlerin, görüşmelerin, istatistiklerin ya da bu verilerin bilimsel değerlendirmesinin bir sonucu da olamaz.

2. Olgular yeterli olmalıdır; değerlendirme ya da ahlaki vaaz onların sadece ağırlıklarının ve etkisinin kaybolmasına yol açar. Vaazların dayandırılabileceği –kabul görmüş– bir ahlaklılık artık söz konusu olmaz; keyfi olmayan değerlendirmeleri teşvik edecek herhangi bir kural da henüz mevcut değildir. Totalitarizme karşı verilen fiili mücadele güvenilir malumatın kesintisiz akışından fazlasına ihtiyaç duymaz. Bu olgulardan, insanları mücadele yönünde harekete geçirmek için bir çağrı, Özgürlük ve Adalet çağrısı, çıktığı takdirde, bu çağrı soyut retoriğin bir parçası olmayacaktır.

3. Dolayısıyla totalitarizmin doğasını anlamak –bu da ancak onun kökenlerinin ve yapılarının çözümlenmesi ve betimlenmesinden sonra anlaşılabilecek bir şeydir– bizim kendi yüzyılımızın özünü anlamakla hemen hemen aynıdır. Ve bu performans belki de kişinin kendi gölgesinin üzerinden atlamasından olsa olsa biraz daha kolaydır. Bunun pratik siyasi değeri tarihçilerin çabalarından daha fazla şüphe uyandırır (tarihçilerin bulduğu sonuçlar, dolayımsız/siyasi amaçlara hizmet etmese bile, hiç değilse uzun erimde kullanılabilecek sonuçlardır).

4. Zafer kazanıldıktan sonra ancak, pratik siyasi amaçlar açısından olguların ve malumatın sınırlılıklarını aşmak ve totalitarizme yol açan ögelere ilişkin olarak bir kavrayış geliştirmek gerekli olur. Çünkü bu ögeler, bir totaliter yönetimin ya da bütün totaliter yönetimlerin yenilgiye uğratılmasıyla ortadan kalkmaz. Sözgelimi, Nazilerin Avrupa'daki zaferlerini sadece mümkün değil aynı zamanda utanılacak derecede kolay kılan şey, tam da Nazizme ait ögelerin varlığı oldu. Dünyanın Avrupa-dışı güçleri (bunların Hitler Almanya'sını yenmeleri altı yıl sürdü) bu ögeleri kavramış olsaydı, Avrupa'daki statükonun restorasyonunu desteklemezler –eski siyaset, sınıf ve parti sistemlerinin, sanki hiçbir şey olmamış gibi, ayrışmaya devam etmesi ve totaliter hareketlere zemin hazırlamasıyla tamamlanan bir süreçti bu– ve devletsizliğin yayılmasına ve mülteci nüfusunun sürekli olarak artmasına büyük bir dikkatle eğilirlerdi.

5. Çünkü bu tür kapsamlı bilginin (anlama olarak nitelendirilemeyen ve totalitarizmin özüyle uğraşmayan bilgidir bu) ancak örgütlü araştırmayla üretilebileceği oldukça kuşkulu gözükmektedir. İlgili verilerin bir yanda istatistik ya da gözlem, öte yanda değerlendirme çığı altında kalması kuvvetle muhtemeldir; bunlardan hiçbiri tarihsel koşullar ile siyasi özlemler hakkında bize bir şey söylemez. Sadece kaynaklar –belgeler, konuşmalar, raporlar ve benzeri– konuşur ve kolaylıkla erişilebilen bu malzemenin organize edilmesine ve kurumsallaştırılmasına gerek yoktur. Bu kaynaklar tarihçiler ve siyaset bilimcileri için anlamlıdır; onlardan süperego, baba imgesi, bebeklerin yanlış kundaklanması hakkında bilgi üretmeleri istendiğinde, ya da onlara

akıldaki sabit stereotiplerle, sözgelimi alt-orta sınıflar, bürokrasi, aydınlar vs. ile yaklaşıldığında ancak, anlaşılmaz hale gelir. Şurası açık ki, stereotipleştirildikleri haliyle sosyal bilimlere dair kategorilerin, psikologlara kıyasla, bu meseleye ilişkin olarak bazı içgörüler üretmesi daha bir muhtemeldir: sırf bir hayal dünyasından değil, gerçek dünyadan soyutlandıkları için. Gerçekte, ne yazık ki bu, pek az fark yaratır. Baba imgesi sosyal bilimleri, alt-orta sınıflarsa psikoloji bilimlerini işgal ettiği için bu ikisi arasındaki farklılıklar ihmal edilebilir hale gelmiştir.

6. Bunların, sadece ön bir anlamaya dayandıkları için, anlama diyaloguna kendi somut ve spesifik içeriğini kazandırmak üzere yeterli miktarda sonuç doğurmuş olmaları ve yeterli zemin kaplamış olmaları gerekir.

7. Popüler anlamayı ifade eden popüler dil, aynı zamanda, bizim anlama çabamızı (onun kendi başat keşfi ve en büyük tehlikesiyle birlikte) sunar.

8. Popüler anlamayı harekete geçiren yeni bir olay aracılığıyla değişen bir dünyada oryantasyona duyulan (aynı) ihtiyaç, âlimlerin doymak bilmez merakının tesis ettiği olgular ve sayılar labirentinde kendimizi olur da kaybederiz diye, hakiki anlamanın da kılavuzu olmalıdır. Hakiki anlama, kamuoyundan, hem popüler hem de bilimsel formlarıyla, ancak ilk baştaki sezgisinden feragat etmeyi reddedişiyle ayırt edilir. Bunu şematik ve dolayısıyla zorunlu olarak yetersiz bir biçimde ifade edersek, korkutucu derecede yeni olan bir şeyle karşılaştığımızda bizim ilk dürtümüz, yeni bir sözcük türetmeye yetecek denli güçlü bir kör ve kontrolsüz bir tepki vererek onu tanımak olur; ikinci dürtümüz ise yeni bir şey gördüğümüzü inkâr ederek, buna benzer bir şeyin zaten bilgimiz dahilinde olduğu izlenimini yaratarak kontrolü yeniden ele almak durumunda gözükür; ancak üçüncü bir dürtü bizi başlangıçta gördüğümüz ve tanıdığımız şeye geri götürebilir. İşte hakiki anlama çabası da burada başlar.

9. Montesquieu bir yandan tiranlığın kötülüğü üzerinde, bir yandan da insan özgürlüğünün koşulları üzerinde çokça düşünmüş, ancak nihai sonuçlara varmamıştır.

10. Yaşadığımız bu büyük yangından bir şey kurtarma şansımız varsa o da ancak temel hukuktan ve onun etrafında dokunmuş gelenek ve ahlaklılık kumaşından daha temel bir özellik taşıyan o esaslar olabilir. Bu esaslar Özgürlüğün insanlık durumunun özü olduğunu, Adaletinse insanın toplumsal durumunun özü olduğunu, bir başka deyişle, Özgürlüğün insan bireyinin özü, Adaletinse insanların bir arada yaşamasının özü olduğunu söylemekten öteye geçmez. Özgürlük ve Adalet ancak insan soyunun fiziksel yok oluşuyla birlikte yeryüzünden silinebilir.

11. Olayın, tam da kendi doğasından dolayı, tarihçinin önüne koyduğu başlıca problemlerden biri, onun anlamının, kendisini oluşturan ögelerin ve kristalleşmeye yol açan niyetlerin anlamından her zaman farklı olmakla kalmaması, fakat aynı zamanda onlara kıyasla çok daha büyük olmasıdır. Birinci Dünya Savaşı'nın tarihsel anlamının onun içerisinde patlak veren çatışmanın gizli ögelerini ve yanı sıra da devlet adamlarının niyetlenmiş olabileceği iyicil ya da kötücül eylemleri aştığından kim kuşku duyabilir ki? Bu tikel durumda, en sonunda bu ögelerin kristalleşmesine yol açan ve savaşa neden olan özgürlük faktörü gülünç kaçmaktadır.

12. Totalitarizmin öğeleri onun kendi kökenlerini oluşturur, kökenler demekle "nedenleri" anlamıyorsak tabii. Öğeler kendi başına asla bir şeye yol açmazlar. Ancak ve ancak aniden sabit ve kati formlar olarak kristalleşirlerse olayların kökenleri haline gelirler. Olayı, onun somut öğelerini sonsuz sayıdaki soyut olasılıklardan ayırt etmemize izin veren gene kendi ışığıdır; bizi bu öğelerin her zaman bulanık ve muğlak geçmişine geri götürecek olan da gene bu ışıktır. Bu bakımdan totalitarizmin kökenleri ya da tarihteki herhangi bir olayın kökenleri hakkında konuşmak meşru bir şeydir.

13. Tarihçi, gene aynı nedenden dolayı, verili bir çağın bütün fizyonomisini her zaman aniden ve tahmin edilemez bir biçimde değiştiren olayların varlığını da yadsır. Bir başka deyişle, nedenselliğe duyulan inanç tarihçinin beşeri özgürlüğü yadsıma biçimidir; bu da, siyaset bilimi ve tarih bilimi açısından, insanın yeni bir başlangıç yapma kapasitesidir.

14. "Neden ve sonuç" arasındaki uyuşmazlığın, sonunda komik diye nitelenebilecek boyutlara ulaşması modern tarihin ve modern siyasetin alametifarikalarından biri haline gelmiştir ve, arızi olarak da, modern tarihçiler ile ideologların nesnel bir nedensellik nosyonuna ya da zorunluluğa (bu ister kötü akıbete isterse selamete ilişkin bir zorunluluk olsun) duyulan batıl bir inanca kendilerini alabildiğine kaptırmalarının başlıca nedenlerinden biridir. Ne ki nesnel öğeler ve özgür beşeri eylem ile olay –onun o azametli geri döndürülemezliği, özgünlüğü ve anlam bolluğuyla– arasındaki uyuşmazlık her zaman mevcuttur ve bütün bir beşeri gerçekliğe nüfuz eder. Bu, bilgimiz dahilindeki bütün tarihsel olayların çok sayıda rastlantıya bağlı oluşunun ve bu olaylar için bir ya da daha fazla alternatif düşünebilmemizin de sebebidir. İster bilinçli ister bilinçsiz olsun nedensellik ilkesini temel alan bütün bir tarihyazımının önvarsaydığı zorunluluğa tarihte rastlanmaz. Tarihte gerçekte varolan şey olayların geriye çevrilemezliğidir, bunun siyasi eylem alanındaki etkililiği geçmişin belli öğelerinin kendi nihai/kati formlarını kazandıkları anlamına gelmez, fakat kaçınılmaz olarak yeni bir şeyin doğmuş olduğu anlamına gelir. Bu geri çevrilemezlikten bizler ancak zamanın mekânik ardışıklı-

ğına (olaylar olmaksızın, anlam olmaksızın gerçekleşen bir ardışıklık) boyun eğerek kaçınabiliriz.

15. Tarihçi bir gerçeklik duyusuna sahip olmalıdır: pratik ve gerçekçi olmak anlamında değil, fakat gerçek olan her şeyin gücünü deneyimlemiş olmak anlamında (buysa bizim bütün beklentilerimizi ve hesaplamalarımızı alt eden ve geride bırakan bir güçtür). Gerçekliğin bu aşırı güçlendirici niteliği açıkça insanların, kendi eşitleriyle ne denli iyi ya da ne denli kötü bir ahbaplık kurmuş olurlarsa olsunlar, bir rastlantının ya da ilahi bir gücün yeryüzündeki yaşam serüvenine fırlattığı bireyler olarak kalmaları olgusuyla bağlantılı olduğu için, tarihçinin şunu unutmaması yerinde olacaktır: bütün insanların hep birlikte yaptıkları ve acısını çektikleri şeyle karşı karşıya gelen, kendisini buna uyarlamak zorunda olan ve doğrultuda eyleme geçmeye çalışan hep tekil insandır.

16. Geçmişe ait bir olay, öğelerin (geçmişteki kökenleriyle birlikte) bu olayın ani kristalleşmesi içerisinde bir araya toplandıkları ölçüde, bir bitime işaret eder; geleceğe ait bir olaysa, bu kristalleşmenin bizatihi kendisi kendi öğelerinden asla çıkarsanamadığı fakat beşeri özgürlük alanında yatan bir faktör tarafından hiç şaşmazcasına meydana getirildiği ölçüde, bir başlangıcı imler.

17. Tarihçinin görevi olayın öğeleri ve kökenlerinin yanı sıra olay olup bittikten sonra ortaya çıkan yeni yapıyı çözümlemek ve betimlemektir. O bunu bizatihi olayın sağladığı ışığın yardımıyla yapar, fakat bu onun bizzat bu ışığın doğasını anlamak zorunda olduğu ya da anlayabileceği anlamına gelmez. Totalitarizmin *doğasını* araştırmak artık tarihsel (ve elbette ki sosyolojik ya da psikolojik) bir girişim değildir; o, tam anlamıyla, siyaset biliminin bir sorunudur, o siyaset bilimi ki, kendisini anladığı takdirde, tarih felsefesinin problemlerinin ve belirsizliklerinin kapılarını açan anahtarların hakiki muhafızıdır.

18. Olaylar zinciri denen şey –olaylar zinciri, tam anlamıyla, bir çelişkidir açıkça– dünyaya yeni bir başlangıç getiren yeni bir insanın doğumu sonucu her dakika kesintiye uğrar.

19. Örnekse, totaliter yönetimler beşeri özgürlüğü radikal bir biçimde yadsırlar.

20. Şeylere ve olaylara ilişkin olarak.

21. Kısır olmayan anlama döngüsünün tahammül gücü içerisinde ancak, bütün kendini beğenmişlikler ve "daha iyisini bilmeye" dair nosyonlar eriyip gider.

22. Bu tür bir imgelem ile ondan kaynaklanan bir anlama olmaksızın dünyadaki yüklerimizi asla taşıyamayız.

# TOTALİTARİZMİN DOĞASI ÜZERİNE

Totalitarizme karşı mücadele etmek için tek bir şeyi anlamak gerekir: Totalitarizm özgürlüğün en radikal yadsınmasıdır. Ne ki bu yadsıma bütün zorba rejimlerin ortak özelliğidir ve totalitarizmin kendine özgü doğasını anlamak açısından temel bir öneme sahip değildir. Bununla beraber, özgürlük tehdit altındayken harekete geçirilemeyen bir kimse hiçbir surette harekete geçirilemez. Ahlaki uyarıların, tarihte eşi benzerine rastlanmayan ve On Emir'de öngörülmeyen suçlara karşı koparılan çığlığın da pek bir faydası olmaz. Totaliter olmayan dünyadaki totaliter hareketlerin varlığı, yani totalitarizmin bütün bilgiler önlerinde duran ve gece gündüz totalitarizme karşı uyarılan kimseler nezdindeki cazibesi, bütün ahlaki yapının, bütün emir ve yasaklamaların –bunlar, geleneksel olarak, özgürlük ve adalete değgin temel fikirleri toplumsal ilişkiler ile siyasi kurumların koşullarına tercüme etmişler ve orada cisimleşmişlerdir– çöküşüne sessizce tanık olmayı getirir.

Gelgelelim, pek çok kişi bu çöküşün bir gerçeklik olduğundan kuşkulanır. Onlara göre bir kaza olmuştur, bu kazadan sonra kişinin görevi eski düzeni restore etmek, doğruyla yanlışın o eski bilgisine müracaat etmek, düzen ve güvenlik için o eski içgüdüleri harekete geçirmektir. Başka türlü düşünen ve konuşan herkesi, iyi ve kötünün üzerine sonsuza dek doğacak olan güneşi olanca

kasvetiyle karartmakla tehdit eden bir "felaket tellalı" diye yaftalarlar.

İşin doğrusu şu ki, "felaket tellalları", sözgelimi Burckhard'dan Spengler'a geç on dokuzuncu yüzyıl ile erken yirminci yüzyılın tarihsel pesimistleri, kimsenin tahmin edemediği büyüklük ve korkunçluktaki felaketlerin gerçekleşmesi karşısında solda sıfır kalmışlardır. Ne ki belli gelişmeler tahmin edilebilirdi ve edilmiştir de. On dokuzuncu yüzyılda bu tür tahminlerde hemen hiç bulunulmadı; on sekizinci yüzyılda fazlasıyla rastlanan bu tahminleri dikkate alan yoktu, çünkü onları temellendiren hiçbir şey yoktu görünürde. Sözgelimi Kant'ın, 1793'te, Avrupa ulus-devlet sisteminden kaynaklanan çatışmalara çözüm olarak ileri sürülen "güç dengesi" hakkında söylemek durumunda kaldığı şeylere bakmakta fayda vardır: "Avrupa'da güçler dengesi diye anılan şey Swift'in evine benzemektedir: bu ev bütün denge yasalarına öylesine mükemmel bir uygunluk içerisinde inşa edilmiştir ki, bir kuş gelip tepesine konsa hemen çöküverir –hayalden başka bir şey değil bu."* Ulus-devlet sistemi yoluyla ulaşılan denge basit bir hayal değildi belki ama tam da Kant'ın tahmin ettiği gibi çöktü. Modern bir tarihçinin deyişiyle: "Güç dengesi, tam da meydana gelmesini önlemek üzere tertip edilen şeyde sınanır: savaşta" (Hajo Holborn, *The Political Collapse of Europe*, 1951).

Daha kapsayıcı bir bakış açısına sahip olsa da gerçekliğe daha yakın düşen, genelde "felaket tellalları" arasında sayılmayan ve Kant kadar dingin, onun kadar ölçülü, ancak ondan daha az tedirgin olan (Fransız Devrimi onun yaşadığı dönemde henüz gerçekleşmemişti) bir diğer on sekizinci yüzyıl yazarı daha vardır. Yakın tarihimizde önemli sayılabilecek hemen hiçbir olay yoktur ki Montesquieu'nun endişelerini doğrulamasın.

---

* Bir şeyin teoride doğru görünmesine rağmen pratikte geçerli olmaması gibi. –Ed.

Montesquieu, yönetimin doğasını soruşturan, yani onun neden dolayı öyle olduğunu soran ("sa nature est ce qui le fait être tel", *L'Esprit des Lois*, III. Kitap, 1. Bölüm) son kişiydi. Fakat Montesquieu buna bir ikinci ve bütünüyle özgün bir soru ekledi: Bir yönetimin halihazırda davrandığı gibi davranmasını sağlayan şey nedir? Böylelikle her bir yönetimin kendi "tikel yapısına" sahip olmakla kalmadığını, fakat aynı zamanda kendisini harekete geçiren tikel bir "ilkeye" de sahip olduğunu buldu. Siyaset bilimi bugün bu iki soruyu da bir tarafa atmış durumda; çünkü bu sorular, bir bakıma, bilim öncesi döneme aittir. Kendisini ancak adlar vererek ifade eden önsel anlayışı imlemektedirler: bu bir cumhuriyettir, bu bir monarşidir, bu bir tiranlıktır. Yine de şu soruyu sorarak gerçek bir anlayış diyalogunu başlatırlar: Bir devletin cumhuriyet, monarşi ya da tiranlık olarak tanınmasını sağlayan şey nedir? Montesquieu bu geleneksel soruya geleneksel bir cevap verdikten sonra –buna göre cumhuriyet, egemenliğin halkın elinde olduğu anayasal bir yönetimdir; monarşi, egemenliğin tek kişinin elinde olduğu yasal bir yönetimdir: tiranlık ise erkin tek kişinin keyfi iradesi uyarınca uygulandığı hukuksuz bir yönetimdir– şunları ekler: Cumhuriyette eylem ilkesi erdemdir, bu da psikolojik olarak eşitlik sevgisine denktir; monarşide eylem ilkesi onurdur, bu da psikolojik ifadesini sivrilmeye/temayüz etmeye duyulan tutkuda bulur; tiranlıkta ise eylem ilkesi korkudur.

Ününü, esas itibariyle, güçler ayrılığını (yasama, yürütme ve yargı) keşfedip dillendirmesine borçlu olan Montesquieu'nün, yönetimleri, erk sanki zorunlu olarak egemen ve bölünemez bir şeymişçesine tanımlaması çarpıcı ve tuhaftır. Daha da ilginç olan şu ki, Montesquieu'nün ilkelerine göre yönetimlerin yapısını yeniden tanımlayan kişi Montesquieu değil, Kant'tı.

Kant, *Ebedi Barış* adlı eserinde, "tahakküm biçimleri" (*Formen der Beherrschung*) ile yönetim biçimleri arasında bir ayrım koyar. Tahakküm biçimleri, ancak erkin nerde olduğuna göre birbirinden ayrışır: Hükümdarın bölünmez bir egemenlik erkine sahip

olduğu bütün devletler otokrasi olarak adlandırılır; erk, soylu sınıfın elinde ise tahakküm biçimi aristokrasidir; mutlak erki halk kullanıyorsa tahakküm demokrasi biçimini alır. Kant'ın görüşüne göre bütün bu tahakküm biçimleri ("tahakküm" sözcüğünün bizatihi işaret ettiği gibi), kesinkes ifade edecek olursak, illegaldir. Anayasal ya da yasal yönetim, güç ayrılığı uyarınca tesis edilir; öyle ki aynı organ (ya da kişi) hem yasa çıkarıp hem yasayı uygulayıp hem de yargılamada bulunamaz. Montesquieu'dan gelen ve sarih ifadesini Birleşik Devletler Anayasası'nda bulan bu yeni ilkeye göre Kant, yönetime ilişkin iki temel yapıya işaret eder: devletin başında bir hükümdar da olsa güçler ayrılığı ilkesine dayanan cumhuriyet yönetimi; ve yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılmadığı despotik yönetim. Somut politika açısından, yasaların yürütülmesi için güce ihtiyaç vardır ve bu güç şiddet araçları sahipliğine eklemlenmiştir. Dolayısıyla, yürütme erkinin yasama ve yargı erklerinden ayrılmadığı ve onlar tarafından kontrol edildiği yerde, hukukun kaynağı artık akıl ve düşünce olamaz, fakat erkin kendisi olur. "Güçlü olan haklıdır" sözünün geçerli olduğu yönetim biçimi despotik bir yönetim biçimidir –ve bu, diğer koşullardan bağımsız olarak böyledir: çoğunluğun verdiği kararlarla yönetilen, fakat hukuk denetimi dışındaki bir demokrasi bir otokrasi kadar despotiktir.

Kant'ın getirdiği ayrımın bile artık pek de tatmin edici olmadığı doğrudur. Bu ayrımın başlıca kusuru hukuk-erk ilişkisinin arkasında, hukukun kaynağının beşeri akıl (hâlâ *lumen naturale* anlamında) ve erkin kaynağınınsa beşeri irade olduğu yolundaki varsayımların yatmasıdır. Her iki varsayım da felsefi açıdan olduğu kadar tarihsel açıdan da sorunludur. Bu güçlükleri tartışmanın yeri burası değil, buna gerek de yok. Amacımız yeni ve benzeri görülmedik bir yönetim biçiminin doğasını yalıtık olarak ele almak ise, ilkin geleneksel ölçütlere –gerçi bunlar artık geleneksel olarak kabul edilen ölçütler olmaktan çıkmıştır– başvurmak akıllıca olabilir. Totaliter yönetimin doğasını, Monte-

squieu'nün deyişiyle, onun "yapısını" araştırırken, Kant'ın anayasal yönetim (onun deyişiyle "cumhuriyet yönetimi") ile despotik yönetim arasında olduğu kadar, tahakküm biçimleri ile yönetim biçimleri arasında koyduğu ayırımı da kullanacağız.

Montesquieu'nün her yönetim biçiminin kendine has/doğuştan bir ilkeye sahip olduğu ve bu ilkenin o yönetimi harekete geçirdiği ve onun bütün eylemlerine yön verdiği yolundaki keşfi büyük bir geçerliliğe sahiptir. Bu güdüleyici ilke tarihsel deneyimle yakından ilişkili olmakla kalmamıştır (Roma Cumhuriyeti'nin ilkesi nasıl erdemse, soyluluğa dayanan ortaçağ monarşisinin ilkesi de onurdu), fakat bir hareket ilkesi olarak, tarihi ve tarihsel süreci, ilk olarak Yunanlıların keşfedip tanımladıkları gibi, hareket etmeyen ve hareket ettirilemeyen yapılar olarak algılanan yönetim yapılarının içine de sokmuştur. Montesquieu'nün yaptığı keşiften önce yönetim biçimleriyle bağlantılı biricik değişim ilkesi kötüye doğru değişimdi, bir aristokrasiyi (en iyilerin yönetimi) bir oligarşiye (kendi çıkarını gözeten bir kliğin yönetimi) dönüştürecek ya da yozlaşıp oklokrasiye (güruh yönetimi) dönüşmüş olan bir demokrasiyi tiranlığa götürecek sapkınlıktı.

Montesquieu'nün hareketi sağlayan ve rehberlik eden ilkeleri –erdem, onur, korku– hem yönetimin hem de yönetilenlerin eylemlerine hükmettiği ölçüde geçerli olan ilkelerdir. Tiranlıkta söz konusu olan korku sadece tebaanın tirandan duyduğu korku değil, aynı zamanda tiranın da kendi tebaasından duyduğu korkudur. Korku, onur ve erdem salt birer psikolojik güdü değil, bütün kamusal yaşamı yönlendirmede ve değerlendirmeye tabi tutmada dikkate alınan ölçütlerdir tam da. Bir cumhuriyette kamuyu ilgilendiren konularda diğer yurttaşları güdümlememesi nasıl bir yurttaşın iftihar vesilesiyse, bir monarşide bir uyruğun kendisini ön plana çıkarması ve kamu tarafından onurlandırılması aynı şekilde onun için bir iftihar vesilesidir. Montesquieu, bu ilkeleri oluştururken, bütün insanların, her zaman, hükmü altında yaşamak durumunda oldukları yönetimin ilkelerine uygun bir şekil-

de davrandıklarını ya da cumhuriyetlerdeki insanların onurun ne olduğunu ya da bir monarşideki halkın erdemin ne olduğunu bilmediklerini öne sürmüyordu. Montesquieu "ideal tipler"den de söz etmez. İnsanların özel yaşamlarını değil, yurttaşların kamusal yaşamını tahlil eder ve bu kamusal yaşamda –yani, bütün insanların kendilerini eşit derecede ilgilendiren şeylerle ilgili olarak birlikte hareket ettikleri alanda– eylem, belli ilkelerce belirlenir. Eğer bu ilkeler artık önemsenmez ve davranışlara ilişkin özgül ölçütler artık geçerli olmaktan çıkarsa, siyasi kurumların varlığı tehlikeye girer.

Montesquieu'nün yönetimin doğası (onu kendi kılan şey) ile onu harekete geçiren ve yönlendiren ilke (onu eylemler yoluyla harekete geçiren şey) arasında koyduğu ayrımın altında bir başka farklılık yatmaktadır; başlangıcından beri siyasi düşüncenin başına bela kesilen ve Montesquieu'nün yurttaş olarak insan (kamusal düzenin bir üyesi) ile birey olarak insanı birbirinden ayırt ederek işaret ettiği ama çözüme kavuşturmadığı bir problemdir bu. Sözgelimi, fetih söz konusu olduğunda "yurttaş canından olur, insansa hayatta kalır" ("le citoyen peut périr, et l'homme rester", *L'Esprit des Lois*, X. Kitap, 3. Bölüm). Bu problem modern siyasi düşüncede genellikle kamusal ile özel yaşam ya da siyaset alanı ile toplum alanı arasındaki ayrım olarak ele alınır; onun sıkıntı yaratan yönü geleneksel olarak ikili bir ahlak standardı sağlıyormuş gibi gözükmesindedir.

Modern siyasi düşüncede –onun asal kategorilerinin, Machiavelli'nin bütün siyasi yaşamın merkezi olarak gücü ve siyasi eyleme ilişkin üstün yasalar olarak da güç ilişkilerini keşfetmesi sonucu kendini dikte ettiren kategoriler olduğu ölçüde– birey ve yurttaş problemi karmaşık bir hal almış ve ülkedeki anayasal yönetimin merkezi olarak yasallık ile uluslararası ilişkiler alanındaki doğal durum olarak keyfi hükümranlık arasındaki ikilemin gölgesinde kalmıştır. O halde, görünen o ki, eylemlerde doğru ya da yanlışın ne olduğuna karar verirken iki düzenbazlık kümesiy-

le karşı karşıyayız –insanın aynı zamanda hem yurttaş hem de birey olarak statüsünden kaynaklanan çifte standart ile dış ve iç politika arasındaki farklılaşmadan kaynaklanan çifte standart. Her iki problem de totalitarizmin doğasını anlamaya yönelik çabamızla ilgilidir; çünkü totaliter yönetimler bu problemlerin ikisini de çözdüğü iddiasındadır. İç ve dış politika arasındaki ayrım ve bu politikalara ilişkin ikilem, küresel yönetim iddiasında bulunularak çözülür. Daha sonra da, fethedilen her ülkeye, onun kendi hukuku –bu hukuka totaliter hukukun sabık bir ihlalcisi gibi davranarak– bütünüyle göz ardı edilerek ve kendi sakinleri geriye dönük olarak icra edilen yasalara göre cezalandırılarak bu iddianın içi doldurulur. Bir başka deyişle küresel egemenlik iddiası, yeryüzünde yeni ve evrensel olarak geçerli bir hukuk oluşturma iddiasıyla özdeştir. Sonuç olarak, totaliter düşünce nazarında bütün dış politika maskelenmiş iç politikadır; bütün dış savaşlar da gerçekte birer iç savaştır. Bu arada, yurttaş-birey ikilemi ve bu ikisi arasındaki ayrım, kamusal yaşam-kişisel yaşam dikotomisinin yarattığı zihin karışıklıklarıyla birlikte, insanı bütünüyle tahakküm alma iddiasındaki totalitarizmin devreye girmesi sonucu devre dışı bırakılır.

Montesquieu'ye göre, ancak yurttaş-birey ikilemi gerçek bir siyasi problemdi. Hukuk ve erk arasındaki bir çatışma olarak iç ve dış politika arasındaki çatışma, ancak erkin bölünemez ve hükümran olduğu ileri sürüldüğü sürece varlığını sürdürür. Kant gibi Montesquieu de ancak güçler ayrılığının hukukun egemenliğini temin edebileceğini ve bir dünya federasyonunun en sonunda hükümranlıkla ilgili çatışmalara çözüm getireceğini savunmuştur. Birleşik Devletler Anayasası'nın VI. maddesinde iç ve dış politikanın özdeşleşmesine yönelik gayet pratik bir adım atılmıştır; bu madde, özünde Montesquieu'yle mükemmel bir uyum içinde, Anayasa ve Anayasadan kaynaklanan yasalarla birlikte, "Birleşik Devletler adına yapılan bütün anlaşmalar(ın) ülkenin iç hukukunun üzerinde" olduğunu belirtir.

Yurttaş-birey ayrımı kamusal yaşam (bu yaşam içerisinde ben de diğer yurttaşlar gibi bir yurttaşımdır) ile kişisel yaşam (bu yaşamda ben de herkes gibi bir bireyimdir) arasındaki farklılığın bilincine vardığımız anda bir problem haline gelir. Yasa önünde eşitlik, modern cumhuriyetlerin ayırt edici özelliği olmakla kalmaz, aynı zamanda, daha derin bir anlamda, anayasal yönetimlerde de –yani bir anayasa altında yaşayan bütün halkın kendi haklarına düşeni eşit biçimde aldığı yönetimlerde– galebe çalar. Bütün anayasal yönetim biçimlerinde hukuk, *suum cuique*'yi (herkese kendi hakkını vermeyi) belirler ve temin eder: onun sayesinde herkes önemli olur.

Ne ki *suum cuique*'nin egemenliği hiçbir zaman yaşamın bütün alanlarını kapsamaz. Belirlenebilen ve kişisel yaşamlarında bireylere sunulabilen bir *suum cuique* yoktur. Bütün özgür toplumlarda açıkça yasaklanmamış her şeye izin verilmesi olgusu, durumu net bir biçimde gözler önüne koyar: Yasa kişisel yaşamın sınırlarını belirler, fakat bu sınırlar içinde ne olup bittiğine dokunamaz. Bu bakımdan yasa iki işlevi yerine getirir: insanların eşit bireyler olarak uyum içinde davrandıkları ve ortak bir yazgıya sahip oldukları kamusal-siyasal alanı düzenlerken, aynı anda da, bizim bireysel yazgılarımızın –bunlar birbirinden öylesine farklı yazgılardır ki birbirinin aynısı iki biyografiye asla rastlanmaz– açımlandığı alanı sınırlar. Bütün yüce genelliğiyle yasa, herkesin kendi değiştirilemez özgünlüğü içinde alımladığı *suum*'u asla önceden görüp sağlayamaz. Yasalar, bir kez oluşturuldu mu, her zaman emsallere göre uygulanır; kişisel yaşamın olay ve fiilleriyle ilgili sıkıntıysa şudur: bu yaşam, karşılaştırma standartlarıyla ya da emsallerin ışığı altında yargılanmaya başlar başlamaz, özünü yitirir. Filistenizmi tanımlamak ve onun insan yaşamının yaratıcılığı üzerindeki ölümcül etkisini, geleneklerin herkes için eşit derecede geçerli genel davranış "yasalarına" dönüşümü yoluyla, tanım gereği bütün içtihadı reddeden emsallere bakarak yargılama girişimi diye açıklamak mümkündür.

Açıktır ki kamusal ve kişisel yaşam arasındaki, yurttaş olarak insan ile birey olarak insan arasındaki bu ayrışmayla ilgili sıkıntı, sadece, yasaların kişisel yaşamdaki eylemleri yönlendirmek ve yargılamak için asla kullanılamaması değil, aynı zamanda bu iki alandaki doğru ve yanlış standartlarının da birbirinin aynısı olmaması ve hatta çoğunlukla çatışma içerisinde olmasıdır. Ölmek üzere olan karısını hastaneye yetiştirmek için trafik kurallarını çiğneyen adamdan *Antigone*'nin ana temasına kadar değişen bir yelpaze içerisinde gerçekleşen bu çatışmaların her zaman çözümsüz olarak görülmesi ve "yasayı ihlal eden" bu kişilerin her zaman hiç şaşmazcasına "yüksek bir yasa"ya göre hareket eden büyük trajik kahramanlar olarak sergilenmesi, Batı insanının en iyi devlette bile yurttaşlığın felaketine ilişkin olarak yaşadığı deneyimin derinliğini ortaya koymaktadır. Tuhaftır ki, Batılı insanın filozofları bile bu tikel deneyimde onu yüzüstü bırakmış ve yurttaşlık hukukunu gerçekte hiçbir zaman sahip olmadığı belirgin bir evrensellik düzeyine çıkartmak suretiyle bu konuya gözlerini kapamak için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır. Kant'ın ünlü kategorik buyruğu –"Öyle bir şekilde davran ki eylemini belirleyen ilke evrensel bir yasa olabilsin"– gerçekte, hukukun herkesin üzerinde olduğu yolundaki iddianın en seçkin örneğini sergilemekle meseleyi kökten kavramaktadır. Ne var ki bu katı ahlak, duygudaşlığı ve mizacı göz ardı etmekte; dahası, evrensel hukukun, saf aklın hayali hukukunun bile belli bir durumda neyin doğru olduğunu belirleyemediği bütün vakalarda yanlış davranışlarda bulunmanın gerçek kaynağı haline gelmektedir.

Evrensel yasaların neyin doğru neyin yanlış olduğunu su götürmez bir biçimde hiçbir zaman belirleyemediği kişisel alanda bile insanın eylemleri bütünüyle keyfi değildir. Bu alanda da kişi, altında vakaların sınıflandırılabileceği yasalarla değil, fakat bağlılık, onur, erdem, inanç gibi planlı olarak belli yönlerde gelişen ilkelerle hareket eder. Montesquieu bu ilkelerin, kendi içinde, ne-

yin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermeye ve hatta bunları yaratmaya ilişkin bilişsel bir güç taşıyıp taşımadığını kendisine hiç sormamıştır. Fakat yönetimin geleneksel olarak tanımlanmış yapısına harekete geçirici bir ilke –ki bu ilke, insanları, ister yönetici ister yönetilen olsun, tek başına harekete geçirmeye yeter– eklediği zaman keşfettiği şey, herhangi bir verili devlet biçimi içerisinde hukuk ve güç ilişkilerinin ancak, içerisinde bütünüyle farklı (kamusal olmayan) yaşam alanının varolduğu sınırları tanımlayabileceği gerçeğiydi. Hukuk ve erkin stabilize edici/yapısal güçlerinden farklı olarak eylem ve hareketin kaynaklandığı yer işte bu kamusal olmayan alandır.

Montesquieu, kendisinden öncekiler gibi, bu eylem ilkelerinin ve onların doğru-yanlış standartlarının farklı ülkelerde farklı zamanlarda geniş bir çeşitlilik sergilediğini gördü. Daha önemlisi, kendisini hukuk ve iktidarda gösteren her yönetim yapısının, bu yapı içerisinde yaşayan insanların uyacağı korelatif bir ilkeye sahip olduğunu keşfetti. Sadece bu, arızi olarak, Montesquieu'ye ve ondan sonra gelen tarihçilere, her bir kültürün özgül bütünlüğünü betimleme yolunda araçlar sağlamıştır. Onur ilkesi ile monarşik yapı arasında, erdem ile cumhuriyetçilik arasında ve korku (burada korku psikolojik bir duygu değil, bir eylem ilkesi olarak anlaşılmaktadır) ile tiranlık arasında apaçık, tarihsel açıdan aleni bir karşılıklılık bulunduğu için, insanın hem bir birey hem de bir yurttaş olarak zuhur ettiği önemli bir zemin söz konusu olmalıdır. Bir başka deyişle Montesquieu, kişisel alan-kamusal alan ikileminde, bunlar birbiriyle çatışabilse bile, ayrışma ve çatışmadan daha fazlasının olduğunu keşfetmiştir.

Ayrışmalara ve olumsallıklara rağmen farklı yaşam alanları arasındaki karşılıklılık fenomeni ile kültürler ve dönemlerin birliğini anlatan mucize, her bir kültürel ve tarihsel varlığın altında ortak bir zeminin yattığını ve bu zeminin hem bir temel hem de bir kaynak olduğunu göstermektedir. Montesquieu, içinde bir monarşinin yasalarının kök saldığı ve o monarşinin tebaasının

eylemlerinin neşet ettiği ortak zemini, temayüz etme/seçkinleşme olarak tanımlar. Onuru ise, ona karşılık gelen temayüz etme/seçkinleşme sevgisiyle birlikte, bir monarşideki üstün kılavuz ilke olarak tanımlar. Üzerinde monarşilerin ve bütün hiyerarşik yönetim biçimlerinin kurulduğu temel deneyim, insanlık durumuna içkin olan ve insanların doğuştan birbirinden farklı olduğu yolundaki deneyimdir. Ne ki bizler bunun tam karşıtı ve aynı derecede geçerli zıt bir deneyimin, bütün insanların "doğuştan eşit" olduğu ve birbirlerinden ancak sosyal statüyle ayırt edildikleri yolundaki deneyimin yükselişini biliyoruz. Bu eşitlik –karşısında bütün ayrımların ve farklılıkların ihmal edilebilir hale geldiği Tanrı önündeki bir eşitlik olmadığı müddetçe– hep şu anlama gelmiştir: Aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun bütün insanlar hem eşit derecede değerlidir hem de doğa her insana eşit miktarda güç bağışlamıştır. Üzerinde cumhuriyet yasalarının kurulduğu ve kendisinden cumhuriyet yurttaşlarının eyleminin neşet ettiği temel deneyim, birlikte yaşama ve eşit derecede güçlü insanların oluşturduğu bir gruba ait olma deneyimidir. Cumhuriyet yurttaşlarının yaşamlarını düzenleyen yasalar temayüz etmeye/seçkinleşmeye hizmet etmekten ziyade, her bir yurttaşın gücünü sınırlamaya hizmet eder; meğerki diğer yurttaşların gücüne de alan kalsın. Dolayısıyla cumhuriyet hukuku ve eyleminin ortak zeminini, beşeri gücün esas olarak Tanrı ya da Doğa gibi üstün bir güç tarafından sınırlanması değil, fakat kişinin kendi eşitlerinin gücü tarafından sınırlanması oluşturmaktadır. Bu içgörüden kaynaklanan haz, "eşitlik sevgisi" (buysa erdemdir), şu deneyimden türer: sırf bu böyle olduğu, sırf güç eşitliği olduğu için insan yalnız değildir. Zira yalnız olmak kendi eşitleriyle birlikte olmamak anlamını taşır. Eski bir İngiliz tekerlemesi, insanın aklına bunun ancak Tanrı'nın o yüksek mertebedeki trajedisi olabileceğini getirerek, şöyle der: "Bir kimse bir kimsedir ve hep yalnızdır ve hep yalnız kalacaktır."

Montesquieu, tiranlıklardaki yapı ve eylemin ortak zeminine işaret edememiştir; dolayısıyla Montesquieu'nün keşiflerinin ışığında bu boşluğu biz kendimiz doldurabiliriz. Tiranlıktaki esinleyici eylem ilkesi olan korku, esas itibariyle, yapayalnız kaldığımız durumlarda yaşadığımız kaygıyla ilintilidir. Bu kaygı, eşitliğin diğer yüzünü gözler önüne serer ve dünyayı kendi eşitlerimizle paylaşma hazzına karşılık gelir. Kendi gücümüzü (tam anlamıyla kendimizin olan güç miktarı) realize etmek için gerek duyduğumuz bağımlılık ve karşılıklı bağımlılık, tam bir yalnızlığa gömülüp insanın tek başına hiçbir güce sahip olmadığını, fakat üstün bir güç karşısında hep ezilip hüsrana uğradığını anladığımız anda, bir ümitsizlik kaynağı haline gelir. Eğer kişi, tek başına, kendi gücünü doğanın ve varolan durumun gücüyle eşleştirme yolunda yeterli kudrete sahipse, bir arkadaş grubuna ihtiyaç duymaz. Erdem, diğer insanlarla birlikte olmanın verdiği mutluluk karşılığında ödediği bedelden, yani sınırlı bir güce sahip olmaktan ötürü mutludur; korku ise, her ne sebepten olursa olsun "uyumlu biçimde davranmayı" reddeden kişilerin kendi bireysel acizlikleri karşısında duydukları ümitsizliktir. Bu çaresizlik duygusuyla başa çıkmak zorunda olmayan bir erdem, bir eşit güç sevgisi yoktur; çünkü eyleme başvurmadığı takdirde tam bir çaresizliğe sürüklenmeyecek hiçbir yaşam yoktur. Bir eylem ilkesi olarak korku, bir açıdan, bir çelişkidir; çünkü korku, eylemin imkansızlığı karşısında duyulan ümitsizliktir tam da. Erdem ve onur ilkelerinden ayrı olarak korku, kendi kendini aşan bir güce sahip değildir ve dolayısıyla tamamen anti-politiktir. Bir eylem ilkesi olarak korku ancak ve ancak yıkıcı, ya da Montesquieu'nun deyişiyle, "kendi kendini yozlaştırıcı" olabilir. Dolayısıyla tiranlık, kendi yıkımının tohumlarını içinde taşıyan biricik yönetim biçimidir. Dış koşullar diğer yönetim biçimlerinin çöküşüne yol açarken, tiranlıklar kendi varlıklarını ve hayatta kalmalarını kendi öz-yozlaşmalarını engelleyen dış koşullara borçludur (*L'Esprit des Lois*, VIII. Kitap, 10. Bölüm).

Nitekim, üzerinde hukuk-dışılık durumunun yükselebildiği ve korkunun türediği ortak zemin, birbirinden köklü biçimde yalıtılmış insanların duyduğu acizlik duygusudur. Diğerleri karşısında tek bir insan, insanlar arasında güç eşitliğini değil, diğer herkesin kendisine karşı kullandığı o ezici/birleşik gücü yaşar. Toplumsal ve politik statüleri "temayüz etmeyle" tanımlanan bireylerin, temayüz etmeyen/seçkin olmayan ve temayüz edemeyen/seçkin olamayan "başka herkesle" hiçbir zaman karşı karşıya gelmemesi monarşinin ya da herhangi bir hiyerarşik yönetimin büyük bir avantajıdır. Eşitliğe dayanan bütün yönetim biçimlerinin spesifik tehlikesi, hukuksal yapının –bu yapının çerçevesi içerisinde eşit güç deneyimi kendi anlamına ve yönüne kavuşur– çöktüğü ya da dönüştüğü andır; böyle bir durumda eşit insanlar arasındaki güçler birbirini sıfırlar ve geriye kalansa mutlak iktidarsızlık deneyimi olur. Kişinin kendini aciz biri olarak görmesinden ve başka herkesin gücünden korkmasından tahakküm etme arzusu çıkar, bu da tiranın arzusudur. Erdemin güç eşitliğine duyulan sevgi olması gibi korku da güce duyulan arzu ya da onun sapkın biçimi olan şehvettir. Somut olarak ve politik açıdan ifade edersek, tahakküm etme arzusundan başka bir arzu yoktur. Çünkü gücün kendisi, gerçek anlamda, hiçbir zaman tek bir kişinin elinde olamaz; güç, insanlar ne zaman "uyum içinde" davranırlarsa –gizemli bir biçimde– vücut bulur ve gene gizemli bir biçimde, kişi ne zaman bir başına kalakalırsa ortadan kaybolur. Yalnız olan bütün insanların o asli acizliğine dayanan tiranlık, tam bir tekbaşınalık içerisinde ve bireysel güçle donanmış olarak Tanrı'ya benzeme yolundaki kibirli girişimdir.

Bu üç yönetim biçimi –monarşi, cumhuriyet ve tiranlık– otantik yönetimlerdir; çünkü bu yapıların, üzerinde yükseldiği (monarşide her bir kişinin belirtikliği, cumhuriyette herkesin birbiriyle eşit olması, tiranlıkta ise iktidarsızlık) ve hareket ilkelerinin kaynaklandığı temeller beşeri duruma ilişkin otantik öğelerdir ve başat beşeri deneyimlerde yansımasını bulurlar. Şimdi totalita-

rizme yaklaşırken sormamız gereken soru, bu emsalsiz yönetim biçiminin, bu zamana dek gizlenmiş olsa da, yeryüzünde beşeri duruma ilişkin olarak aynı derecede otantik bir temel (insanlığın küresel birliği koşullarında –bu koşullar elbette totalitarizmin kendisi kadar emsalsizdir– kendini ortaya koyan bir temeldir bu) üzerinde hak iddia edip edemeyeceğidir.

## II

Devam etmeden önce bu yaklaşımdaki başat bir güçlüğün en azından farkında olduğumuzu itiraf etmemiz yerinde olabilir. Modern okura, Montesquieu'nün tanımları içerisinde belki de hiçbir şey, onun yönetim biçimlerinin kendi öz-yorumlarının ve öz-anlayışlarının yüzeysel değerine verdiği önemden daha fazla şaşırtıcı gelmez. Cumhuriyette erdemin, monarşide onurun ya da tiranlıkta korkunun doğrulanmasının gerisindeki saklı güdüleri araştırmaması, iklimsel, toplumsal ve diğer koşullar gibi "nesnel" faktörlerin siyasi kurumların oluşumu üzerindeki o büyük etkisini gözlemleyen ilk kişi olduğu teslim edilen bir yazarda çok daha şaşırtıcı gözükmektedir.

Gelgelelim, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da gerçek bir kavrayışın yerini hiçbir şey tutamaz. Kaynaklar konuşmaktadır ve ortaya koydukları şey de ne yaptıklarını bildiklerine inanan ve edimde bulunan insanların kendilerine ilişkin yorumlarının yanı sıra kendilerine ilişkin kavrayışlarıdır. Onlardan bu kapasiteyi esirger ve daha iyisini bildiğimiz ve onlara kendi gerçek "güdülerinin" ne olduğunu ya da onların hangi gerçek "eğilimleri" temsil ettiğini –onların kendi düşünceleri ne olursa olsun– söyleyebileceğimiz görüntüsünü verirsek, onları konuşma yetisinden, konuşma bir anlam ifade ettiği ölçüde, yoksun bırakmış oluruz. Sözgelimi Hitler, Yahudileri durmaksızın dünya tarihinin negatif merkezi diye adlandırıyor ve bu görüşünü destekleme yolunda Yahudi kökenli bütün insanları tasfiye etmek için fabrikalar tasarımlıyorsa, anti-Semitizmin onun totaliter rejiminin in-

şası açısından pek de geçerli olmadığını ya da Hitler'in talihsiz bir önyargıdan mustarip olduğunu ilan etmek saçmalık olacaktır. Sosyal bilimcinin görevi anti-Semitizmin tarihsel ve siyasal arkaplanını bulmaktır, ama asla ve asla Yahudilerin küçük burjuvazinin salt dublörleri olduğu ya da anti-Semitizmin bir Ödipus kompleksinin yerine geçen bir şey olduğu sonucuna ulaşmak değil. İnsanların bilinçli olarak yalan söylediği ve, örneğimizi sürdürecek olursak, gerçekte burjuvaziyi öldürmek istediği halde Yahudilerden nefret eder gibi gözüktüğü vakalar çok nadir gerçekleşen ve kolaylıkla tespit edilebilen vakalardır. Diğer bütün vakalarda öz-kavrayış ve öz-yorumlama bütün analiz ve anlama çabasının tam da temelini oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, totalitarizmin doğasını anlamaya çalışırken bu yönetim biçiminin doğasıyla ve onu harekete geçiren ilkeyle ilgili geleneksel soruları soracağız bütün iyi niyetimizle. İnsan bilimlerinde bilimsel yaklaşımın yükselişinden bu yana, yani modern tarihsiciliğin, sosyolojinin ve ekonomi biliminin gelişmesiyle birlikte bu tür sorular, anlayışımızı ilerletmesi muhtemel sorular olarak düşünülmemektedir artık; gerçekten de Kant, geleneksel siyaset felsefesinin bu çizgilerini başından sonuna düşünen son kişiydi. Ne ki, bilimsel hakikat standartlarımız sürekli olarak çoğalmış ve bugün geçmişteki herhangi bir döneme kıyasla yükselmiş olsa da, gerçek anlayışın standartları ve ölçütleri de gene aynı hızla gerilemiş gözükmektedir. Değerlendirmeye ilişkin olarak bütünüyle yabancı ve çoğunlukla bir anlam ifade etmeyen kategorilerin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte bu standart ve ölçütler bütün zamanların en alt seviyesine indi. Bilimsel hakikat çıplak olgusallığın dar sınırlarının ötesine geçen herhangi bir anlamaya izin vermemektedir ve bu kibri için, yirminci yüzyılın bilimcilik kisvesi altındaki vahşi safsataları kendi eksikliklerini kapatmaya başladığından beri, çok ağır bir bedel ödemiştir. Bugün, anlama gereksinimi müthiş derecede artmıştır ve sadece anlamaya ilişkin standartları değil, aynı zamanda saf bilimsel doğruluk

ve entelektüel namusa ilişkin standartları da darmadağın etmektedir.

Totaliter yönetim kıyas kabul etmediği için öncelsizdir. Batı siyasi düşüncesinin başlangıcından beri yönetimin doğasına ilişkin tanımların dayanmış olduğu alternatifi –bir yanda yasaya uygun, anayasal ya da cumhuriyet yönetimi, öte yanda hukuk dışı, keyfi ya da zorba yönetim alternatifleri– berhava etmiştir. Totaliter yönetim pozitif hukuku yoksadığı ölçüde "hukuk dışıdır"; yine de katı mantığa uyduğu ve Tarih ya da Doğanın yasalarını tam bir zorlamayla icra ettiği ölçüde keyfi değildir. Totaliter yönetimin o korkunç ama görünürde cevap verilemez iddiası, onun "hukuk dışı" olmaktan çok öte, dosdoğru, "doğal hukuka" ya da gelenek ve göreneklere ya da tarihteki tanrısal bir esinlenim olayına dayanan bütün pozitif hukukların kendi nihai meşruiyetlerini kazandıkları yetke kaynaklarına gittiği yolundadır. Totaliter olmayan dünyaya hukuk dışı gözüken şey, bizatihi kaynaklar tarafından esinlenmiş olmanın verdiği güç üzerinde, daha yüksek bir meşruiyet biçimi oluşturur; herhangi bir tekil, somut ve dolayısıyla tahmin edilemez vakada asla adalet üretemeyen, fakat sadece adaletsizliği önleyebilen pozitif yasaların o güdük yasallığını ortadan kaldırabilen bir meşruiyettir bu. Doğa ve Tarihin yasalarını uygulayan totaliter hukuk dışılık, bu yasaları insan bireyleri için neyin doğru neyin yanlış olduğunu bildiren standartlara tercüme etme zahmetine girmez, fakat onları doğrudan "tür"e, insan türüne, uygular. Doğa ya da Tarih yasalarının, yerli yerinde uygulanırsa, kendi amaçları olarak tekil bir "İnsanlık"ı üretmesi beklenir, bütün totaliter yönetimlerin küresel egemenlik iddialarının gerisinde yatan da bu beklentidir. İnsanlık, daha doğrusu insan türü, bu yasaların aktif taşıyıcısı olarak görülür; evrenin geri kalanı ise bu yasalar tarafından ancak pasif biçimde belirlenir.

Bu noktada totaliter hukuk ile diğer bütün hukuk anlayışları arasında temel bir farklılık su yüzüne çıkar. Pozitif yasaların yet-

ke kaynağı olarak Doğa ya da Tarihin, kendisini, ister doğal hukuktaki *lumen naturale* olarak ister tarih içerisinde ortaya çıkmış dinsel hukuktaki vicdanın sesi olarak, geleneksel biçimde insana ifşa edebildiği doğrudur. Ne ki bu durum, insanları, bu yasaların yürüyen hali yapmaz pek. Tam tersine, bu yasalar –itaat talep eden yetke olarak– insanların eylemlerinden ayrı kalmıştır. İnsanlara ilişkin pozitif yasaların, yetke kaynaklarıyla kıyaslandıkta, koşullara göre değiştiği ve değişebileceği düşünülmüştür. Gelgelelim, bu yasalar insanların sürekli ve hızlı bir biçimde değişen eylemlerinden daha kalıcıydı ve bu göreli kalıcılıklarını kendi yetkili kaynaklarının sonsuz varlığından almaktaydı.

Totaliter yorumda bütün yasalar hareket yasaları haline gelir. Doğa ve tarih ölümlü insanların eylemlerine hükmeden yasalar açısından yetke kaynaklarını artık stabilize etmez. Dolayısıyla bu yasaların, onları anlamak ya da algılamak için zeka gerekebilse de, akıl ya da kalıcılık ile hiçbir ilgisi yoktur. Nazilerin ırk yasalarındaki inanışlarının temelinde Darwin'in, insanın şöyle ya da böyle doğal gelişimin –bu bildiğimiz anlamda insan türüyle birlikte zorunlu olarak duran bir gelişme değildir– rastlantısal bir ürünü olduğu yolundaki fikri yatar. Bolşeviklerin sınıfsal inanışlarının temelinde ise insanları tarihsel zamanın sonuna doğru ilerleyen muazzam bir tarihsel sürecin –yani kendini yıkma eğiliminde olan bir sürecin– ürünü olarak gören Marksist nosyon yatar. "Hukuk" terimi de anlam değiştirmiştir: içerisinde beşeri eylemlerin gerçekleşmek durumunda olduğu ya da gerçekleştirilmesine izin verildiği çerçeve olmaktan çıkmış, bizatihi bu hareketlerin dışavurumu haline gelmiştir.

Doğa ve Tarihi, beşeri hayatı ve eylemi payandalayan sıkı toprak olmaktan çıkarıp çok muazzam güçlere (bu güçlerin hareketleri insanlık boyunca birbiriyle yarışır, her bireyi ister istemez kendisiyle birlikte sürükler: ya kendi muzaffer savaş arabasının üzerine çıkararak ya da tekerlekleri altında ezerek) dönüştüren ırkçılık ve diyalektik materyalizm ideolojileri çeşitli ve karmaşık

olabilir; yine de, bütün pratik siyasi amaçlar açısından, bu ideolojilerin her zaman aynı yasayla, türün ilerlemesi ya da süreci adına bireylerin bertaraf edilmesi yasasıyla sonuçlandığını görmek şaşırtıcıdır. Zararlı ya da birer fazlalık olan bireylerin bertaraf edilmesinden, Ankanın kendi küllerinden doğması gibi, doğal ya da tarihsel bir hareket yükselir; fakat o muhteşem kuşun aksine, hem bir son hem de ya Tarihin ya da Doğanın hareketinin somut tezahürü olan bu insan türü, kendi kanlı sonsuzluğunu başlatmak için düşman/asalak/sağlıksız sınıfların ya da ırkların kalıcı bir biçimde bertaraf edilmesini, kalıcı biçimde feda edilmesini gerekli kılar.

Tıpkı anayasal yönetimde değişmez *ius naturale*'i ya da Tanrı'nın ebedi ve ezeli Emirlerini ya da tarihin sonsuza dek sürecek olan gelenek-göreneklerini tercüme ve realize etmek için pozitif yasalara gerek duyulması gibi, Tarihin ya da Doğanın hareket yasalarını realize etmek/yaşayan bir gerçekliğe dönüştürmek için de teröre gerek duyulur. Gene, tıpkı herhangi bir toplumda suç kapsamına giren şeyleri tanımlayan pozitif yasaların bu ihlallerden bağımsız olması gibi (öyle ki bunların yokluğu bu yasaları gereksiz kılmaz, tam tersine onların en yetkin egemenliğini oluşturur), totaliter yönetimdeki terör de, siyasi muhalefetin bastırılmasında kullanılan bir araç olmaktan çıkarak ondan bağımsız olur ve muhalefet artık önüne çıkıp bir engel teşkil etmediğinde de en yüksek dereceden bir egemenlik kurar.

Dolayısıyla hukuk anayasal yönetimin ya da cumhuriyet yönetiminin özü ise, terör de totaliter yönetimin özüdür. Sınırları çizmek (en eski imgelerden birini takip edecek olursak, Platon *Yasalar*'da, 843a'da, sınırların Tanrısı olarak Zeus'u yardıma çağırır) ve insanların o sınırlar içerisinde hareket etmesini sağlayarak statik kalmak üzere yasalar oluşturulmuştur; totaliter koşullarda ise, tam tersine, insanları "stabilize" etmek, *onları* statik kılmak, terörün serbestçe at koşturmasını engelleyebilecek herhangi bir öngörülemeyen/özgür ya da kendiliğinden eylemi önlemek için

her araç kullanılır. Doğa ya da Tarih yasası olsun, bizatihi hareket yasası insan türünün düşmanlarını seçip çıkarır ve düz insanların özgür eyleminin bu işe karışmasına izin verilmez. Suç ve masumiyet anlamsız kategoriler haline gelir; "suçlu kişi" terörün yolunda engel oluşturan kişidir, yani Doğa ya da Tarihin hareketini bilerek ya da bilmeyerek engelleyen kişi. Sonuçta yöneticiler yasaları uygulamaz, fakat bu tür hareketi (onun kendisine içkin yasayla uyum içinde) icra ederler; adil ya da bilge olmak gibi bir iddiaları yoktur, fakat her şeyi "bilimsel olarak" bildikleri iddiasındadırlar.

Terör, Doğanın ya da Tarihin hareketinin önünü açmak için insanları dondurur. Türün iyiliği için bireyleri bertaraf eder; insan soyunun iyiliği için insanları feda eder –sonunda terörün kurbanları olan insanları değil, fakat bu hareket, kendi başlangıcı ve kendi bitimiyle birlikte, yeni başlangıç ve bireysel son (ki bu da her bir insanın gerçek yaşamıdır) tarafından engellenmediği ölçüde bütün insanları feda eder. Her yeni doğumla birlikte dünyaya yeni bir başlangıç doğar ve yeni bir dünya potansiyel olarak varlık bulur. Birlikte yaşayan ve uyum içinde hareket eden insanlar arasında sınırlar ve iletişim kanalları koyan yasaların sağlamlığı, bu yeni başlangıcı çepeçevre kuşatır ve aynı zamanda onun özgürlüğünü de temin eder; yasalar bir şeyin bütünüyle yeni olma potansiyelini *ve* ortak bir dünyanın ön-varoluşunu, bütün kökenleri soğuran ve bu kökenlerden beslenen aşkın bir sürekliliğe ilişkin gerçekliği temin eder. Terör önce bu insan yapımı yasanın sınırlarını yerle bir eder, fakat ne bir tiranlığın keyfi iradesinin hatırına, ne tek insanın diğer herkes üzerindeki despotik gücünün hatırına ne de, en önemsizi olmak üzere, herkesin herkesle savaşı hatırına. Terör, insan bireyleri arasındaki sınırlar ile iletişim kanallarının yerine demirden bir kıskaç koyar, bu kıskaç onları öylesine sıkıştırır ki birbirlerinin içinde erimiş, tek bir insan haline gelmiş gibi olurlar. Doğa ya da Tarihin itaatkâr hizmetkârı ve Doğa ile Tarihin (yazgısı önceden belirlenmiş) hareketinin her

yerde hazır ve nazır icracısı olan terör, her bireyin özgürce yaşadığı alanı temin eden hukukun sınırlarını ortadan kaldırarak tüm insanları tekleştirir. Totaliter terör bütün özgürlükleri kısıtlamaz ya da belli temel özgürlükleri kaldırmaz; insanların kalplerinden, en azından bilebildiğimiz kadarıyla, özgürlük aşkını silmeyi de başaramaz: Totaliter terör, düpedüz ve insafsızca, insanları birbirine ezdirir, böylelikle özgür eylemin gerçekleştiği alan –ve bu, özgürlük gerçekliğidir– ortadan kaybolur.

Terör ne insanların yanında ne de karşısında varolur; Doğayı ya da Tarihi kıyaslanamaz bir hız gereciyle teçhiz etmek için varolur. Eğer tarihsel ya da doğal olayların yadsınamaz otomatizmi zorunluluğun akışı olarak anlaşılırsa (bu akışın anlamı bu otomatizmin hareket yasasıyla özdeştir ve dolayısıyla herhangi bir olaydan oldukça bağımsızdır), bu otomatizm o derin/sürekli yasanın yalınkat ve geçici bir patlaması olarak düşünülebilir, o durumda aynı şekilde insanların yadsmamaz özgürlüğü –her bir insanın yeni bir başlangıç olduğu ve bu bakımdan yeni bir dünyaya başladığı olgusuyla özdeş bir nitelik taşır bu– o üstün güçlere geçersiz ve rastlantısal bir müdahale olarak görülebilir ancak. Muhakkak ki bu güçler bu tür gülünç güçsüzlüklerle hiçbir suretle yolundan alıkonulamaz, yine de bu güçlerin tam realizasyon evresine ulaşmasını engellemek mümkündür. İnsanlık, bütün insanlar tek bir insanmış gibi Doğa ya da Tarihin hareketiyle uygun adım yürüyecek şekilde organize edildiğinde, Doğa ya da Tarihin otomatik hareketini, tek başına asla yakalayamayacağı bir hıza eriştirir. Pratikte bu, her durumda terörün, Doğanın daha öncesinden uygunsuz ırklar ve bireyler hakkında verdiği ya da Tarihin ölen sınıflar ve kurumlar için ilan ettiği idam hükmünü, zaten bir şekilde gerçekleşecek olan ama daha ağır ve daha az etkili bir eliminasyon uygulamasını beklemeksizin, infaz etmesi anlamına gelir.

Bütün bireylerin türün birer örneği haline geldiği, bütün eylemin hıza ve her fiilin de idam cezalarının infazına dönüştürül-

düğü kusursuz bir totaliter yönetimde –yani, yönetimin özü olarak terörün beşeri arzu ve ihtiyaçların o rahatsız edici ve geçersiz müdahalesinden bütünüyle korunaklı olduğu koşullarda– Montesquieu'nün kullandığı anlamda hiçbir eylem ilkesi gerekli olmaz. Montesquieu eylem ilkelerine gereksinim duyuyordu; çünkü ona göre anayasal yönetimin özü (iktidarın hukuka uygun olması ve iktidarın paylaşımı) temelde sabitti: anayasal yönetim eylemlere yön veren ilkeleri pozitif anlamda belirleyemez, eylemler üzerinde negatif anlamda sınırlamalar getirebilir ancak. Özgür toplumlardaki bütün yasaların büyüklüğünün ve aynı zamanda şaşırtıcılığının, kişinin asla ne yapması gerektiğine değil, sadece ne yapmaması gerektiğine işaret etmesinden kaynaklanmasından dolayı, anayasal yönetimdeki siyasi eylem ile tarihsel hareket, kendi özüne uyum göstererek, ama asla bu özden esinlenmeksizin, özgür ve tahmin edilemez kalır.

Totaliter koşullarda bu özün bizatihi kendisi harekete dönüşür –totaliter yönetim, sürekli devinim içerisinde tutulduğu ölçüde totaliter yönetimdir. Totaliter yönetim tüm yeryüzünü fethetmediği ve terörün demirden kıskacıyla bütün insan bireylerini tek bir insan türü içerisinde eritmediği sürece terör (burada terörün hem yönetimin özü olarak hem de eylem değil hareket ilkesi olarak ikili bir işlevi vardır) tam olarak realize edilemez. Buna, korku gibi, bir eylem ilkesi eklemek çelişkili olacaktır. Zira korku bile (Montesquieu'ye göre) hâlâ bir eylem ilkesidir ve sonuçları bakımından tahmin edilebilir bir şey değildir. Korku hep izolasyonla –korkunun ya sonucu ya da kaynağıdır izolasyon– ve bunun ardından yaşanan acizlik ve çaresizlik deneyimleriyle bağlantılıdır. Özgürlüğün kendi realizasyonu için gereksinim duyduğu alan, tiranların keyfiliği her bir özgürlük alanını çevreleyen ve teminat altına alan yasaların çizdiği sınırları yok ettiği zaman bir çöle dönüşür. Korku, bu komşusuzluk ve yalnızlık çölünde beşeri hareket ilkesidir; ne ki bu, insan bireylerin eylemlerine yön veren bir ilkedir hâlâ (dolayısıyla bu bireyler diğer insanlarla en

alt düzeyde/korku dolu bir ilişki sürdürürler). İçerisinde bu korkunç derecede atomize olmuş insanların hareket ettiği çöl, bozuk da olsa, beşeri özgürlüğün gereksinim duyduğu o alana ilişkin bir imgeyi devam ettirir.

Totaliter yönetimlerin despotik yönetimle olan yakın ilişkisi gerçekten de aşikârdır ve yönetimin neredeyse tüm alanlarına uzanır. Totaliter yönetimin, sınıfları ve içerisinden gerçek anlamda –rastgele yaratılan temayüz türlerinin ve cinslerinin aksine– sivrilmelerin ortaya çıkabileceği grupları ortadan kaldırması, bize, ahbabı bir tirana, tiranlık sanatının ne olduğunu göstermek için onu kentin dışında bir buğday tarlasına götürüp orada bütün ekin saplarını eşit uzunlukta kesip yığan Yunanlı tiranın hikâyesini hatırlatmaktadır. Gerçekten de, bütün despotik yönetimlerde hüküm süren (çarpıtılmış) eşitlik, pek çok insanın, tiranlığın ya da diktatörlüğün eşitlikten kaynaklandığı yolundaki yanlış inanışa kendilerini kaptırmalarına yol açmıştır; tıpkı günümüzde yeni-muhafazakârlığın, bütün despotizm biçimlerinde kendini gösteren bütün hiyerarşik ve geleneksel otoritaryen etkenlerin kökten ilgasından kaynaklanması gibi. Totaliter ekonomideki kısa vadeli verimlilik ile uzun vadeli verimsizliğin tipik özelliği olan ekonomik yağma politikaları hakkında bir şeyler okursak, Montesquieu'nün despotik yönetimin karakteristik özelliği olarak gördüğü şu eski anekdotu hatırlarız: Louisiana yerlileri, olgun meyveleri toplamak istediklerinde, meyve ağaçlarını dibinden keserler, çünkü daha çabuk ve daha kolay bir yöntemdir bu (*L'Esprit des Lois*, I. Kitap, 13. Bölüm). Dahası, gizli ve tehlikeli düşüncelerin izini süren terör, işkence ve hafiyelik sistemi, tiranlıkların başlıca dayanağı olagelmiştir hep; kimi tiranların, insanın unutulmaktan ötürü düştüğü dehşetten ve unutmaya olan yatkınlığından oluşabilen o ürkütücü kullanımı bilmeleri şaşırtıcı değildir. Hem Avrupa'da hem de Asya'da despotik yöneticilerin emrindeki hapishaneler, çokluk, unutma/unutulma yerleri olarak adlandırılmış, unutmaya/unutulma-ya mahkûm edilmiş mahpusun

ailesi ve dostları genellikle söz konusu kişinin adını bile anmaktan men edilmişlerdir.

Yirminci yüzyıl, geçmişin pek çok dehşetini unutmamızı sağladı, fakat totaliter diktatörlerin, ihtiyaç duymaları halinde, içinde insanın insana tahakkümü amacına hizmet eden bütün şiddet ve kurnazlık araçlarının öğretildiği ve değerlendirildiği bir okula (geçmişi epey eskilere dayanan bir okuldur bu) devam edebileceklerine şüphe yoktur. Ne var ki, şiddetin ve özellikle terörün totaliter kullanımı bundan farklıdır: geçmişteki sınırları epey aştığı ve grupların ya da halkların düzenli, mekânikleştirilmiş ve organize bir biçimde tümden yok edilmesini öyle rahatlıkla "cinayet" ve hatta "kitlesel kıyım" olarak adlandıramayacağımız için değil, fakat onun temel karakteristiğinin geçmişteki bütün polis ve hafiye terörünün tam karşıtı olduğu için. Tiranlığın totaliter ve geleneksel biçimleri arasındaki bütün benzerlikler, ne denli çarpıcı olursa olsun, tekniğe ilişkin benzerliklerdir ve ancak totaliter yönetimin başlangıç evrelerine uygulanabilir. Rejimler kendi devrimci aşamalarını ve iktidarın ele geçirilmesi ve konsolidasyonu için gerek duyulan teknikleri –elbette ki bunları sonsuza dek terk etmezler, çünkü bunlara tekrar gerek duyulabilir– geride bıraktıklarında ancak, tam anlamıyla totaliter bir nitelik kazanırlar.

Totalitarizm üzerine kafa yoran birini, bu yönetim biçimini saf ve basit tiranlıkla eşitlemeye götüren çok daha kışkırtıcı bir neden (her bir yönetim biçiminin spesifik içeriğiyle doğrudan bir bağlantısı olan biricik benzerlik) şudur: totaliter yönetimler ile tiranlıkların her ikisi de bütün iktidarı tek kişinin elinde toplar, bu kişi de bu iktidarı diğer bütün insanları mutlak ve köklü anlamda aciz hale getirecek bir biçimde kullanır. Üstelik, Roma imparatoru Neron'un çılgınca arzusunu hatırlayacak olursak (eski bir söylenceye göre Neron, bütün insanlığın sadece tek bir kafaya sahip olmasını arzu ediyordu), günümüzde Führer ilkesi diye adlandırılan şeyle (bu ilke, Stalin tarafından aynı, belki de çok daha geniş

ölçüde kullanılmaktadır ve sadece tek bir iradenin güdümlü bir nüfus içerisinde ayakta kalmasını değil, aynı zamanda sadece tek bir zihnin genel olarak bütün beşeri etkinlikleri çekip çevirmeye yeterli olması varsayımı üzerinden işlemektedir) birlikte yaşadığımız deneyimleri hatırlamaktan kendimizi alamayız. Gelgelelim, totaliter yönetimle tiranlık yönetiminin birbirine en çok benzediği bu noktada kati bir farklılık da en net biçimde ortaya çıkmaktadır. Kendi çılgın dünyası içerisinde Neron, tek bir kafayla yüz yüze gelmeyi arzulamıştır, böylelikle devletin bekâsı herhangi bir yeni muhalefet tarafından bir daha asla yeniden tehdit edilmeyecektir: Neron, insanlığın kafasını, bir kerede ve hepten, uçurmak istemiştir, bunun imkânsız bir şey olduğunu bilmesine rağmen. Oysa totaliter diktatör, kendisini, tüm insan ırkının tek ve biricik beyni olarak görür; muhalefetle, kendi total tahakküm rejimine başlamadan önce bile, kökünün kazınması gerektiği ölçüde ilgilenir ancak. Onun nihai amacı kendi yönetiminin sükûneti değil, Doğa ya da Tarih yasalarının taklidi –Hitler örneğindeki gibi– ya da yorumudur –Stalin örneğindeki gibi. Fakat bunlar, daha önce gördüğümüz gibi, sürekli hareket etmeyi gerektiren, tahakkümün getirdiklerinin (tiranlık yönetiminin geçmişi çok eskilere dayanan haz kaynaklarıdır bunlar, aynı zamanda da bu yönetimin dayandığı sınırlardır, ki tiranın bu sınırların ötesine taşıp kendi iktidarını kullanmasında hiçbir çıkarı yoktur) rahat rahat tadını çıkarmayı tipik bir biçimde imkânsız kılan tiranlık yönetiminin hareket yasalarıdır. Tirandan keskin bir ayrım gösteren totaliter diktatör, kendi keyfi iradesini uygulama yetkisini haiz özgür bir fail olduğuna değil, kendisinden daha yukarıda olan yasaların uygulayıcısı olduğuna inanır. Özgürlüğü "zorunluluğu" kavramak ve ona uyum göstermek olarak tanımlayan Hegelci yaklaşım, burada yeni ve ürkütücü bir realizasyon keşfetti. Bu yasaların taklidi ya da yorumu açısından bakıldıkta, totaliter yönetici, tek bir insana gerek duyulduğunu ve diğer tüm kişilerin, diğer tüm beyinlerin ve iradelerin kesenkes gereksiz ol-

duğunu düşünür. Bu kanaat, totaliter yöneticilerin, bir megalomani nöbeti içerisinde, insan zihninin ve insan iradesinin bütün olası kapasitelerini kendisinde biriktirip tekeline aldığına inandıklarını varsayacak olursak, yani, bu tür yöneticilerin kendilerini yanılmaz diye gördüklerine inanacak olursak, hepten saçma hale gelir. Kısacası, totaliter yönetici bir tiran değildir ve ancak ilkin totalitarizmin doğasının anlaşılmasıyla kavranabilir.

Bununla birlikte, totaliter yönetim geçmişin tiranlıklarıyla çok az ortak noktaya sahipse eğer, içerisinden çıkıp geliştiği ve çoğun karıştırıldığı bazı modern diktatörlük biçimleriyle çok daha az ilgisi vardır. İster faşist ister komünist tipte olsun tek parti diktatörlükleri totaliter değildir. Ne Lenin ne de Mussolini totaliter bir diktatördü, bu ikisi totalitarizmin gerçekte ne anlama geldiğini bile bilmiyorlardı. Lenin'inki, gücünü esas itibariyle parti bürokrasisinden alan devrimci bir tek parti diktatörlüğüydü – günümüzde Tito bu tür bir diktatörlüğü kopya etmeye çalışmaktadır. Mussolini esas itibariyle bir milliyetçiydi ve Nazilerin aksine güçlü emperyalist eğilimlere sahip, devlete tapan biriydi; İtalyan ordusu daha güçlü olsaydı, muhtemelen sıradan bir askeri diktatör olarak noktayı koyacaktı (tıpkı, askeri hiyerarşiden çıkıp gelen ve Katolik Kilisesi'nin verdiği yardım ve getirdiği sınırlamalarla İspanya'da askeri bir diktatör olmaya çalışan Franco gibi). Totaliter devletlerde ne ordu ne kilise ne de bürokrasi, hiçbir zaman iktidarı kullanan ya da sınırlayan bir pozisyonda olabildi; bütün yönetsel iktidar gizli polisin (ya da, Nazi Almanyası örneğinin ve Bolşevik parti tarihinin gösterdiği gibi, er ya da geç polise eklemlenen elit formasyonların) elinde toplanmıştı. Ülkede hiçbir grup ya da kurum dokunulmadan bırakılmaz, bunun sebebi bunların iktidardaki rejimle "koordineli" çalışmak ve onu görünüşte desteklemek zorunda olmaları değildir salt –ki bu, elbette ki, yeterince kötüdür–, fakat aynı zamanda, uzun vadede bunların gerçek anlamda hayatta kalmalarının söz konusu olmamasıdır. Sovyetler Birliği'ndeki satranç oyuncularına günün

birinde "satranç satranç içindir" anlayışının geçmişte kaldığının bildirilmesi buna örnektir. Himmler'in, SS birliklerine, hiçbir görevin sırf görev hatırına yerine getirilmesinin gerçek bir Nazi açısından hiçbir zaman söz konusu olamayacağını vurgulaması da aynı minvaldedir.

Totaliter yönetimi tiranlıkla eşdeğer kılmaya ve onu diğer modern diktatörlük biçimleriyle, özellikle de tek parti diktatörlüğüyle karıştırmaya ek olarak, totalitarizmi daha zararsız ve kendi öncelleriyle daha bir benzer ya da modern siyasi sorunlar açısından daha az geçerli kılmaya (Almanya'da ya da Rusya'daki totaliter yönetimi, sadece bu ülke için geçerli olan tarihsel ya da başka türlü nedenlerle açıklamak) çalışan üçüncü bir yol kalır. Bu tür bir teze karşı, elbette ki, her iki hareketin de, en saygın kaynakların yaydığı çok güçlü ve çok bilgilendirici karşı-propagandaya rağmen, kendi ülkelerinin dışında elde ettikleri, o tam anlamıyla ürkütücü propaganda başarısı durmaktadır. Sovyet Rusya'daki toplama kamplarıyla ya da Auschwitz'deki ölüm fabrikalarıyla ilgili bilgiler, her iki rejimin de nasıl cezbedeceğini bildiği yoldaşları bu ülkelere gitme konusunda caydırmamıştır. Cezbedilmenin bu veçhesini tartışmadan bıraksak bile, bu açıklamaya karşı çok daha ciddi bir argüman vardır: Ne tuhaftır ki Nazi Almanyası ile Sovyet Rusya pek çok bakımdan birbirine taban tabana zıt tarihsel, ekonomik, ideolojik ve kültürel koşullardan yola çıkmış olmalarına rağmen, birbiriyle yapısal olarak özdeş sonuçlara ulaşmışlardır. Bu durum kolayca göz ardı edilmektedir, çünkü bu özdeş yapılar kendilerini ancak tam olarak gelişmiş totaliter yönetimde açığa vurmaktadır. Bu noktaya Almanya'da ve Rusya'da hem farklı zamanlarda ulaşılmış hem de siyasi ve diğer etkinliklere ilişkin farklı alanlar farklı momentlerde ele geçirilmiştir. Bu güçlüğe bir diğer tarihsel koşulu da eklemek gerekir. Sovyet Rusya totalitarizm yoluna 1930'larda girdi, Almanya ise ancak 1938'den sonra. Bu tarihlere gelinceye dek her iki ülke de, çok sayıda totaliter öğe içermesine rağmen, hâlâ tek parti diktatörlü-

ğü olarak görülmekteydi. Rusya ancak Moskova Duruşmaları'ndan sonra, yani savaştan hemen önce tam anlamıyla totaliter oldu; Almanya ise savaşın ilk yıllarında. Özellikle de Nazi Almanyası'nın kendi kötücül potansiyelini bütünüyle hayata geçirmeye hiç zamanı olmadı, bu durum Hitler'in karargahlarında tutulan tutanakların ve diğer belgelerin incelenmesinden çıkarılabilir. Nazi hiyerarşisi içerisinde yer alan kişilerin pek azının Hitler'in ve Bormann'ın planlarından bütünüyle haberdar olması tabloyu daha da karışık hale getirmektedir. Totaliter yönetim konusunda çok daha ilerlemiş olsa da Sovyet Rusya bize çok az belgesel kaynak sunmaktadır, öyle ki her bir somut husus her zaman ve zorunlu olarak tartışmalı kalmaktadır, genel doğrulara ve sonuçlara ulaşmak için yeterince bilgi sahibi olsak bile.

Bugün Bolşevik ve Nazi versiyonlarıyla tanıdığımız haliyle totalitarizm, tek parti diktatörlüklerinden çıkmıştır; bu diktatörlükler, diğer tiranlıklar gibi, bir komşusuzluk ve yalnızlık çölü oluşturmak için terörü araç olarak kullanmışlardır. Ne ki, o ölüm sessizliği tesis edildiğinde bile totalitarizm tatmin olmamış, terör aracını vakit yitirmeksizin ve giderek artan bir kararlılıkla nesnel bir hareket yasasına dönüştürmüştür. Üstelik korku, kurban seçimi bir bireyin eylem ya da düşüncelerine referansla yapılmaktan bütünüyle koparıldığında anlamsız hale gelir. Korku, totaliter ülkelerde kesinlikle her yeri kaplayan bir ruh hali olsa da, artık bir eylem ilkesi değildir ve artık spesifik fiillere yönelik bir rehber olarak hizmet göremez. Totaliter tiranlık, insanları izolasyon ve atomizasyon çölünde birbirine karıştırması ve daha sonra da ölüm sessizliğine devasa bir devingenlik getirmesi bakımından emsalsizdir.

Beşeri eylem alanından alınan hiçbir yol gösterici eylem ilkesine –erdem, onur, korku gibi–, özü, terör tarafından yürütülen hareket olan bir devleti harekete geçirmek için ihtiyaç duyulmaz ya da bu ilkeler söz konusu amaç doğrultusunda kullanılamaz. Totalitarizm, onun yerine, yeni bir ilkeye bel bağlar; böyle bir ilke

beşeri eylemden özgür fiiller olarak bütünüyle vazgeçer ve eyleme yönelik arzu ve isteğin yerine, hareket yasalarına (terör bu yasalara göre işlev görür) yönelik bir kavrayışa duyulan şiddetli arzu ve ihtiyacı koyar. Doğa ya da Tarihin hareketinin hızına ivme kazandırmak adına Doğa ya da Tarih sürecine fırlatılan ya da bu sürece yakasını kaptıran insanlar, Doğa ya da Tarihin içkin yasasının uygulayıcısı (infazcısı) ya da kurbanı olabilirler ancak. Bu yasaya göre onlar bugün "uygun olmayan ırkları ve bireyleri" ya da "ölmekte olan sınıfları ve dekadan halkları" bertaraf edenlerden olabilirler, ama yarın, aynı nedenlerden dolayı, kurban edilmeleri gereken gruplar içinde bizzat kendileri yer alabilirler. Dolayısıyla totaliter yönetim, bir eylem ilkesine değil, bireyleri infazcı ve kurban rollerine eşit ölçüde hazırlamaya yarayan bir araca ihtiyaç duyar. Bu iki yönlü hazırlık, yani eylem ilkesinin yerine geçen şey, ideolojidir.

## III

Terör, kendi başına, totaliter yönetimle ne denli az sınırlıysa, ideolojiler de, kendi başına, o denli az totaliterdir ve onların kullanımı totaliter propagandayla o denli az sınırlıdır. Hepimizin acı bir fatura ödeyerek öğrendiğimiz gibi, bu ideolojinin ırkçılık kadar aptalca ve otantik bir manevi içerikten yoksun olup olmadığının ya da sosyalizm kadar en iyi geleneğimizle doymuş olup olmadığının bir önemi yoktur. İdeolojiler, yeni tür totaliter yönetimlerin elinde ancak, siyasi eylemin itici gücü haline gelirler; ve bu, iki anlamda da, ideolojilerin yöneticinin siyasi eylemlerini belirlemesi ve bu eylemleri yönetilen nüfus nezdinde tolere edilebilir kılması demektir. Bu bağlamda ben bütün ideolojileri, hayatın ve dünyanın bütün gizemlerini açıklayan anahtarı buldukları iddiasındaki *izmler* olarak adlandırıyorum. Nitekim ırkçılık ya da anti-Semitizm bir ideoloji değil, kendisini Ari ırkı yüceltip Yahudilerden nefret etmekle sınırlandırdığı sürece, sorumsuz bir kanaattir sadece; ama bütün tarihsel akışı Yahudilerin çevirdiği giz-

li kapaklı işler ya da sonsuza dek sürecek olan bir ırk savaşımına, ırk karışımına ya da her ne ise ona gizliden gizliye tabi olan bir süreç olarak açıkladığında ancak, bir ideoloji olur. Benzer şekilde sosyalizm de, sınıf mücadelelerini betimlediği, ayrıcalıksız olanlara adalet vazettiği ve toplumun ilerlemesi ya da devrimci bir değişim yaşaması yolunda kavga verdiği sürece, gerçekte, bir ideoloji değildir. Sosyalizm –ya da komünizm– bütün tarihin sınıflar savaşımı olduğu, proletaryanın bu mücadeleyi kazanmaya mahkûm olduğu, sonrasında sınıfsız bir toplumun gerçekleşeceği ve en sonunda devletin söneceği iddiasında bulunduğunda ancak, bir ideoloji olur. Bir başka deyişle, ideolojiler her şeyi, geçmişi ve geleceği, fiili deneyimle bağdaşık olmaksızın, açıklama iddiasında bulunan (hayat ve dünyaya ilişkin) açıklama sistemleridir.

Bu son nokta hayati önem taşımaktadır. Gerçeklikten ve deneyimden bu kibirli özgürleşme, ideoloji ile terör arasındaki bağlantıyı öngörür. Bu bağlantı, terörü, suçlu ya da masum olup olmadıklarına bakmaksızın nüfusun bütün üyelerine eşit biçimde uygulanması bakımından, totaliter yönetimin herkesi/her yeri kucaklayan bir karakteristiği yapmakla kalmaz, aynı zamanda onun kalıcı olmasının temel şartı olur. İdeolojik düşünüş, mevcut gerçeklikten bağımsız olduğu ölçüde, bütün olgusallıklara imal edilmiş şeyler olarak bakar ve dolayısıyla hakikati yanlıştan ayırt etmek için hiçbir güvenilir ölçüt artık tanımaz. Sözgelimi, *Das Schwarze Korps*, bütün Yahudilerin pasaportsuz dilenci oldukları doğru değildir demişse eğer, biz olguları öyle bir şekilde değiştiririz ki bu ifade doğru hale gelir. Trotskiy adında birinin Kızıl Ordu'nun başında bulunduğu gerçeği, Bolşevikler bütün tarih kitaplarını değiştirecek küresel bir güce eriştiklerinde, artık gerçek olmaktan çıkar, vs. Buradaki husus şudur: her şeyi tek bir baskın faktöre indirgeyen ideolojik tutarlılık, hem dünyanın tutarsızlığıyla hem de beşeri eylemlerin tahmin edilemezliğiyle her zaman çatışma içerisindedir. Dünyayı tutarlı bir yer yapmak ve o şekilde tutmak, insanları –özellikle beşeri düşünce ve eylemin tahmin

edilemezliğinin kaybedileceği noktaya dek– baskılamak için terör ihtiyaç vardır.

Totalitarizm sözcüğünün işitilmesinden ya da totalitarizm nosyonunun anlaşılmasından önce bu tür ideolojiler eksiksiz bir biçimde gelişti. Onların totalite iddiasının onları totalitarizmde bir rol oynamaya neredeyse yazgılı kıldığını görmek kolaydır. Anlaşılması daha zor olan husus (bunun sebebi, kısmen, bu ideolojilerin dayandığı temellerin ırkçılık örneğinde yüzyıllarca, sosyalizm örneğindeyse onyıllarca bıktırıcı tartışmaların konusu olmuş olmasıdır), bunları böylesine üstün ilkeler ve eylem motorları yapan şeyin ne olduğudur. Mamafih, bu ideolojileri kullanırken totaliter yöneticilerin icat ettiği ya da bulduğu biricik yeni aygıt, genel bir bakış açısını bütün etkinliklere hükmeden tekil bir ilkeye tercüme etmekti. Ne Stalin sosyalizme ne de Hitler ırkçılığa tek bir yeni düşünce eklememiştir; ne ki bir tek onların elinde bu ideolojiler ölümcül bir ciddiyet kazanmıştır.

İdeolojilerin totalitarizmdeki rolü problemi işte bu noktada tam bir anlama kavuşur. İktidarı ele geçirmeden önce bile totaliter hareketlerin ideolojik propagandasında yeni olan şey, ideolojik içeriğin, totaliter örgütlenme araçlarıyla, hemencecik yaşayan gerçekliğe dönüştürülmesidir. Irkçılığa hasbelkader inanan insanları organize etmekten uzak olan Nazi hareketi, onları nesnel ırk ölçütlerine göre organize etti; öyle ki ırk ideolojisi artık basit bir kanaat ya da argüman ve hatta bağnazlık olmaktan çıktı, önce Nazi hareketinin, ardından Nazi Almanyası'nın fiili gerçekliğini oluşturdu: kişiye düşen yiyecek miktarı, meslek seçimi, evlenilen kadın, kişinin ırksal fizyonomisine ve nesebine bağlı olmaya başladı. Diğer ırkçılardan ayrı olarak Naziler, dünyayı bir ırk gerçekliğine dönüştürme arzusu olarak ırkçılık hakikatine pek fazla inanmıyorlardı.

İdeolojinin rolünde, Stalin Sovyetler Birliği'ndeki devrimci sosyalist diktatörlüğün yerine eksiksiz bir totaliter rejim geçirdiğinde, benzer bir değişim yaşandı. Sosyalist ideoloji, diğer bütün

izm'lerle birlikte, evrenin bütün muammalarının çözümünü bulduğu ve insan soyunun siyasi meselelerine ilişkin olarak en iyi sistemi getirmeye muktedir olduğu iddiasındaydı. Ekim Devrimi'nden sonra Sovyet Rusya'da yeni sınıfların ortaya çıkması elbette ki sosyalist teoriye vurulan bir darbe oldu, zira sosyalist teoriye göre o şiddetli altüst oluşun ardından sınıfsal yapılar yavaş yavaş yok olmalıydı. Stalin, sınıfa dönüşebilecek bütün toplumsal tabakaları düzenli olarak yok ederek sınıfsız bir toplum kurmak için o kanlı temizlik politikalarını başlattığında, beklenmedik bir biçimde de olsa, ölmekte olan sınıflar hakkındaki o ideolojik sosyalist inanışı hayata geçiriyordu. Sonuç aynıdır: Nazi Almanyası ne denli ırksal olarak belirlenmiş bir toplumsa, Sovyet Rusya da o denli sınıfsız bir toplumdur. Daha öncesinde salt ideolojik bir kanaat olan şey, gerçekliğin yaşanmış içeriği haline gelmiştir. Totalitarizm ile diğer bütün izm'ler arasındaki ilinti şudur: totalitarizm diğer izm'lerin hepsini örgütsel bir ilke olarak kullanabilir ve kendi dayanak noktalarına göre gerçekliğin bütün dokusunu değiştirmeyi deneyebilir.

Bu dönüşümün önündeki iki büyük engel, insanın tahmin edilemezliği, onun esas olarak güvenilmez oluşu ile beşeri dünyanın o tuhaf tutarsızlığıdır. İdeolojiler, kendi başlarına, hakikate ilişkin olmaktan ziyade kanaate ilişkin oldukları için kişinin fikir değiştirme özgürlüğü büyük ve her daim geçerli bir tehlikedir. Dolayısıyla, eğer insan, totalitarizmin ideolojik olarak belirlenmiş, düzmece dünyasına uydurulmak durumundaysa, gerekli olan şey salt baskı değil, fakat insanın total ve güvenilir bir biçimde tahakküm altına alınmasıdır. Böylesi bir total tahakküm, verili herhangi bir ideolojinin fiili içeriğinden epey bağımsızdır; kişi hangi ideolojiyi seçerse seçsin, dünyayı ve insanı ister ırkçılığın ister sosyalizmin isterse diğer herhangi bir izm'in ilkelerine göre dönüştürme kararı almış olsun, total tahakküme her zaman gerek duyulacaktır. Fiili içerik, köken ve nesnel koşullar bakımından birbirinden bu denli farklı olan bu iki sistemin, nihaye-

tinde birbiriyle neredeyse özdeş yönetsel mekânizmalar ile terör mekânizmaları inşa edebilmesinin sebebi budur.

Dünyayı bir ideolojiye göre değiştirmeyi öngören totaliter deneyim açısından, bir ülkenin sakinleri üzerinde total bir tahakküm kurmak yeterli değildir. Totaliter olmayan bir ülkenin, öyle düşmanlığı falan da değil, varlığı bile, ideolojik iddianın tutarlılığına doğrudan bir tehdittir. Sovyetler Birliği'nin sosyalist ya da komünist sisteminin diğer tüm sistemlerden üstün olduğu doğru ise bundan, diğer hiçbir sistemde böylesine güzel bir metronun inşa edilemeyeceği sonucu çıkar. Bu nedenledir ki Sovyet okullarında çocuklara Moskova'daki metro dışında dünyanın başka hiçbir yerinde metro olmadığı öğretilmiştir bir süre. İkinci Dünya Savaşı bu tür aşikâr saçmalıklara bir son verdi, fakat ancak geçici bir süre. Zira iddianın tutarlılığı, nihayetinde, totaliter yönetimdeki metro hariç hiçbir metronun ayakta kalmamasını gerektirmektedir: diğer bütün metrolar ya yok edilmeli ya da bu metroların faaliyette olduğu ülkeler totaliter tahakküm altına sokulmalıdır. Dünya Devrimini öngören Komünist kavrama içkin olan küresel fetih iddiası, tıpkı üstün ırkı öngören Nazi kavramında olduğu gibi, kişinin kendi gücünü çılgıncasına önemsemesinden ya da iktidar şehvetinden doğan basit bir tehdit değildir. Asıl tehlike, totaliter bir rejimin düzmece, karmakarışık dünyasının, bütün bir dış dünya –bütün gerçekliğin tek bir tutarlı bütün haline gelmesine imkân vererek– ne insanın öznel tahmin edilemezliğiyle ne de her zaman rastlantıya açık belli bir alan bırakan beşeri dünyanın olumsal niteliğiyle tehdit edilen benzer bir sistemi benimsemediği takdirde, ayakta kalamaması gerçeğidir.

Totaliter yöneticinin kendisinin mi yoksa ona tabi olanların mı (taraftarları ve tebaasıyla birlikte) bu iki ideolojinin safsatalarına inandığı, tartışmaya açık ve kimi zaman hararetle tartışılan bir sorudur. Söz konusu ideolojilerin dayanakları o denli aptalca ve kabadır ki, bu soruya olumlu bir cevap verme eğiliminde olanlar, Hitler ve Stalin gibi adamların neredeyse sorgulanmaz

niteliklerini ve yeteneklerini de yadsıma eğilimindedirler. Öte yandan, bu soruya olumsuz bir cevap verme eğiliminde olanlarsa (bu kişiler hem Hitler'in hem de Stalin'in fenomen boyutundaki aldatıcılıklarının onların soğuk ve yabancı sinizmlerinin yeterli bir kanıtı olduğuna inanırlar), aynı zamanda, öz-çıkara ve sağduyuya ilişkin bütün kuralları alenen ihlal eden totaliter politikanın o tuhaf hesap edilmezliğini yadsıma eğilimindedirler. Eylemlerin ve tepkilerin bu ölçütlerle hesaplandığı bir dünyada bu tür bir hesap edilemezlik kamusal bir tehlike haline gelir.

Yazılı tarihin başlangıcından itibaren *par excellence* siyasi ve sosyal bir günah olarak düşünülen iktidar şehveti niçin birdenbire öz-çıkara ve faydaya ilişkin olarak daha önceki bilinen bütün sınırlamaları aşıp insanları (oldukları haliyle) salt tahakküm altına almaya değil, fakat aynı zamanda onların doğasını değiştirmeye, bir kenarda durup olan biteni izleyen masum ve zararsızları öldürmekle kalmayıp böylesi cinayetlerin güç birikimi açısından bir avantaj olmaktan çok bir engel olduğu zaman bile bunu yapmaya kalkışır ki? Deyimlerin ve onların çağrışımlarının tutsağı olmayı reddeder ve fiili görünüşte onların gerisine bakarsak, totaliter bir rejim tarafından her gün uygulandığı haliyle total tahakkümün diğer bütün tahakküm biçimlerinden derin bir uçurumla ayrıldığı ortaya çıkar, bu uçurumu da "iktidar şehveti" gibi psikolojik bir açıklamayla kapamak mümkün değildir.

Totaliter yönetimde öz-çıkarın açıkça ihmal edilmesi, bir tür yanlış idealizm olarak insanlar üzerinde çoğu kez olumlu bir etki yaratmıştır. İdealizmden sadece bencilliğin olmamasını ve sağduyusal güdüleri anlarsak, bu olumlu izlenim belli bir hakikat payı taşır. Totaliter yöneticilerin özgecilliği kendisini, belki de en iyi şekilde, bu yöneticilerden hiçbirinin kendi öz çocukları arasında bir ardıl bulmaya heves etmemesinde gösterir. (Tiranlık üzerine çalışan kişi açısından, klasik gaspçıya ilişkin o her daim mevcut endişenin yaşanmadığı bir varyasyonla karşılaşmak kayda değer bir deneyimdir.)

Totaliter rejimler açısından total tahakküm asla kendi içinde bir amaç değildir. Totaliter yönetici bu itibarla, artık oyunu ulusal çıkar hatırına değil, fakat bir iktidar oyunu olarak oynayan iktidar politikacıları olan kendi öncellerine kıyasla daha "aydınlanmıştır" ve kendisini destekleyen kitlelerin istek ve arzularına – çoğu kez düpedüz bir felaketle karşılaşıldığında bile– daha yakındır. Total tahakküm, insanın doğasının yanı sıra insanların fiziksel varoluşlarına tüyler ürpertici bir saldırıda bulunsa da, o eski tiranlık oyununu böylesine eşi benzeri görülmedik bir cinai etkililikle oynayabilmektedir, çünkü bu tahakküm bir amaca yönelik araç olarak kullanılmaktadır salt.

Stalin nasıl sınıf mücadelesine ve sınıfsız topluma su götürmez bir biçimde inanıyorsa (gerçi aynı şeyi dünya devrimi için söyleyemeyiz), Hitler de ırk mücadelesine ve ırksal üstünlüğe (zorunlu olarak Alman halkının ırksal üstünlüğüne olmasa da) kayıtsız şartsız inanmaktaydı. Ne var ki, bir *Weltanschauung*'a gelip dayanan herhangi bir keyfi düşünceye göre kurulması mümkün olan totaliter rejimlerin tikel nitelikleri göz önüne alındığında, totaliter yöneticilerin ya da onların yakın çevresindeki insanların, vazettikleri şeylerin gerçek içeriğine inanmamaları oldukça muhtemeldir; totaliter yönetim koşullarında eğitilen yeni kuşak sanki bir şekilde bu tür inanış ile inançsızlığı birbirinden ayırt etme yetisini bile kaybetmiş gözükmektedir kimi zaman. Eğer durum buysa, totaliter yönetimin asıl amacı büyük ölçüde gerçekleştirilmiş demektir: sisteme hiç de güvenilir bir destek sunmayan kanaatlerin ortadan kaldırılması ve diğer tüm sistemlerden ayrı olarak bu sistemin, insanı (spontane düşünce ve eyleme dair bir varlık olduğu ölçüde) gereksiz bir fazlalık haline getirmesi.

Bu inançların ya da inançsızlıkların temelini teşkil eden bu "idealist" kanaatler ya da sinik hesaplamalar, bilerek ya da bilmeyerek totaliter çizgiler boyunca düşünen ve hareket eden insanların yanı sıra, bütün totaliter yöneticiler tarafından da payla-

şılan (bütünüyle) farklı bir niteliğe ilişkin bir başka inançtır. Bu, *insanın* aciz, *insanların* da gereksiz birer fazlalık olduğu yolundaki inançtır; her şeyin mubah, daha da kötüsü, her şeyin mümkün olduğu yolundaki inançtır. Böyle bir durumda özgün hakikat ya da ideolojilerin yanlışlığı hakkındaki soru geçerliliğini yitirir. Batı felsefesi gerçekliğin hakikat olduğunu ileri sürdüyse –zira bu, elbette ki, *aequatio rei et intellectus*'un ontolojik temelidir–, totalitarizm bundan şu sonuçları çıkarmıştır: gerçekliği imal edebildiğimiz kadar hakikati de imal edebiliriz; gerçeklik kendini çıplak olarak ortaya koyup gerçek yüzünü gösterene dek beklemek zorunda değiliz, yapılarıyla başlangıçtan itibaren aşina olacağımız bir gerçekliği vücuda getirebiliriz (çünkü bütün her şey bizim kendi imalatımızdır). Bir başka deyişle, totalitarizmin ideolojiyi gerçekliğe dönüştürmesine dair temel kanaat, bunun, ister doğru olsun ister olmasın, ileriki dönemlerde doğru olacak olmasıdır. Bundan dolayı, gerçeklikle kurulan totaliter ilişki, yani asıl hakikat kavramı anlamını yitirmiştir. Totaliter hareketlerin o an için uydurulan yalanları, totaliter rejimler tarafından girişilen sahtekârlıkların yanı sıra, hakikat ile yalan arasındaki ayrımı dışlayan bu temel tutum karşısında ikincil önemdedir.

Bu itibarla, yani, iktidar ya da beşeri açıdan anlaşılabilir başka herhangi bir günahkârlık hatırına olmaktan ziyade yalancı bir dünya düzeninin tutarlılığı yüzünden totalitarizm, total tahakkümü ve küresel egemenliği gerektirir ve insanlığın o uzun ve günahkâr tarihinde eşi benzeri görülmedik suçları işlemeye hazırdır.

Hitler ve Stalin'in sırasıyla kendi ideolojileri üzerine uyguladıkları işlem, onları ölümüne ciddiye almaktı; bu da söz konusu ideolojilerin o azametli içerimlerini en uç mantıksal sonuçlarına götürmek demekti (normal bir göze, bunlar, düpedüz saçma gözükecektir). Burjuvazinin salt işçinin çıkarlarıyla uzlaşmaz bir karşıtlık içerisinde olmadığına, fakat aynı zamanda can çekişen bir sınıf olduğuna içtenlikle inanıyorsanız, bütün burjuva sınıfını

öldürme iznine alenen sahip olursunuz. Yahudilerin, halk düşmanı olmanın ötesinde, gerçekte haşarat olduğu, doğa tarafından haşarat olarak yaratıldığı ve dolayısıyla bitler ve tahtakurularıyla aynı akıbeti paylaşmaya yazgılı olduğu yolundaki diktumu benimserseniz, onların yok edilmesi için kusursuz bir argüman geliştirmiş olursunuz. Eylemi esinleyen bu yeğin mantıksallık, totaliter hareketlerin ve totaliter yönetimlerin bütün yapısına nüfuz eder. Hitler ile Stalin'in ikisinin de dört elle sarıldığı en ikna edici argüman şudur: A diyen her kimse, zorunlu olarak B ve C de demek ve sonunda alfabenin son harfine dek gelmek durumundadır. Bu tür akıl yürütmenin önüne dikilen her şey –gerçeklik, deneyim ve günlük beşeri ilişkiler ve karşılıklı bağımlılık ağı– devre dışı bırakılır. Ortak öz-çıkarı dillendiren tavsiyeler bile, uç vakalarda, Hitler'in savaşı yönetme tarzında defalarca kanıtlandığı üzere, bu yazgıyı paylaşır. Kabul edilen tek bir öncülden başlayan basit mantık –Hitler'in "buz gibi soğuk akıl yürütme" diye adlandırdığı şey– nihai kılavuz ilke olarak kalır hep.

O halde şunu söyleyebiliriz: totaliter yönetimlerde Montesquieu'nün eylem ilkesinin yerini ideoloji alır. Bu zamana dek totalitarizmin sadece iki türüyle karşı karşıya gelsek de, her iki tür de geniş kitleler nezdindeki cazibesi daha öncesinden tanıtlanmış olan ve dolayısıyla eylemi esinlemeye/kitleleri eyleme geçirmeye oldukça elverişli diye düşünülen bir ideolojik inanıştan kaynaklanmıştır. Yine de, günümüzde ya da son otuz yılda kitlelerin başına gerçekte neler geldiğine daha yakından bakacak olursak, pek çok kişinin sinir bozucu bir rahatlıkla kızıl gömleğini çıkarıp kahverengi gömlek giydiğini, bunun işe yaramaması durumunda (kısa bir süre sonra tekrar kahverengiye bürünmek üzere) yeniden kızıl gömleğe döndüğünü görürüz. İnsanları, kötü bir deneyim yaşadıktan sonra, gömlek giymeyi bütünüyle bırakmış halde görmeyi arzu ve umut ettiğimiz için genelde itiraf ettiğimizden çok daha fazla sayıda gerçekleşen bu değişimler, insanları harekete geçiren şeyin tanıtlanabilir içeriğe sahip ideolojiler bile

değil, bu ideolojilerin bütünüyle kendi başına ve neredeyse içerikten bağımsız olarak gerçekleştirdiği akıl yürütme mantığı olduğunu göstermektedir. Bu, ideolojilerin insanlara, her şeyin *a priori* bilindiği sahte bir cenneti yem olarak göstererek gerçek deneyimden ve gerçekliğin şokundan kendilerini özgürleştirmeyi öğretmesinden sonra, bir sonraki adımın, onları, daha önce yapılmadıysa eğer, daha bilge kılmak değil, fakat kendi cennetlerinin gerçek anlamından uzaklaştırıp soyut mantıksal çıkarımların ve sonuçların o vahşi dünyasına daha bir yönlendirmek olacaktır. İnsanları cezbeden "ideal", artık ırk ya da ırka dayalı bir toplum kurma fikri ya da sınıflı ya da sınıfsız bir toplum kurma fikri değil, fakat o kanlı saf mantıksal işlemler ağıdır: kişi, bu ideallerden herhangi birini kabul eder etmez bu ağa düşer. Gömlek değiştirenler şu düşünceyle kendilerini avutur gibidirler: hangi içeriği kabul ederlerse etsinler –hangi ölümsüz yasaya inanmaya karar verirlerse versinler–, bu ilk adımı attıktan sonra artık başlarına hiçbir şey gelmez, kurtulmuşlardır.

Ama neden kurtulmak? Cevabı bir kez daha totalitarizmin doğasına, yani onun özünü oluşturan teröre ve mantıksallık ilkesine (bu ikisi bir arada, totalitarizmin doğasını oluşturur) göz atarsak bulabiliriz belki. Bütünüyle izole durumdaki bireyleri bir araya getirme gücüne sahip olması ve bunu yaparken de bireyleri birbirinden daha fazla izole etmesinin terörün en korkunç yönü olduğu sıkça dillendirilmiştir (ve bu çok doğru bir saptamadır). Hitler de Stalin de tiranlığa ilişkin bütün tarihsel örneklerden şunu öğrenmiş olabilirler: ortak bir çıkarın bir araya getirdiği herhangi bir grup insan total tahakküme en büyük tehdittir. Ancak izole bireyler üzerinde total bir tahakküm kurulabilir. Hitler, kendi örgütlenmesini önceden atomize olmuş bir toplumun o sert zemini üzerinde inşa edebilmiş, sonrasında bu toplumu yapay bir biçimde daha da atomize etmiştir; Stalin aynı sonuçlara ulaşmak için köylülerin kanlı bir biçimde yok edilmesine, işçilerin köklerinin sökülmesine, yönetim mekânizmasında ve parti

bürokrasisinde ardı ardınca temizliğe gidilmesine gerek duymuştur. "Atomize toplum" ve "izole bireyler" terimleriyle, insanların ortak hiçbir şeyleri olmaksızın, dünyanın görünür/somut bir âlemini paylaşmaksızm bir arada yaşadıkları bir durumu kastediyoruz. Nasıl ki bir apartmanın sakinleri o tikel binayı paylaşmaları temelinde bir grup oluşturuyorlar, biz de, iletişimin bütün normal kanallarıyla bizim genel olarak bir arada yaşamamızı sağlayan siyasi ve hukuki kurumların gücüne yaslanarak toplumsal bir grup, bir toplum, bir halk, bir ulus vb. oluruz. Ve nasıl ki apartman sakinleri, oturdukları bina bir sebepten dolayı ellerinden alındığında birbirlerinden izole hale gelir, bizim kurumlarımızın çöküşü de –giderek artan siyasi ve fiziksel yurtsuzluk ile manevi ve sosyal köksüzlük– günümüzde yaşadığımız devasa bir kitlesel yazgı olur, yoğunluk ve verdiği ıstırap açısından oldukça farklı derecelerde de olsa hepimizin ortaklaştığı bir yazgıdır bu.

Sözünü ettiğimiz anlamda terör, insanların korktuğu bir şey değildir pek, fakat kendi eylemlerinden ya da meziyetlerinden tamamen bağımsız olarak bireyin mutlak acizliğini muhakkak addeden ve ona ya zafer ya ölüm ya bir kariyer ya bir toplama kampında son bulan bir hayat sağlayan bir yaşam biçimidir. Terör, bu giderek çoğalan kitlelerin durumunu, bu kitleler ister çürüyen toplumların ister hesaplanmış politikaların sonucu olsun, kemale erdirir.

Fakat terör kendi başına yeterli değildir –uygun hale getirir, fakat esin vermez. Totaliter hareketlerdeki ideolojilerin tuhaf mantıksallığını bu perspektiften bakarak gözlemleyecek olursak, bu kombinasyonun niçin bu denli değerli olabildiğini daha iyi anlarız. Beşeri olan her şeye mutlak surette hükmeden ve her insandan sadece total uyum içerisinde olmayı talep eden ölümsüz yasaların olduğu doğruysa eğer, özgürlük sadece gülünesi bir aldatmaca, insanı yolundan edip kendisine çeken bir tuzak olur; yurtsuzluk, tanınması mümkün evrensel bir yasaya uyma kararı

alınarak iyileştirilebilecek bir fantezi, hayali bir şey olur sadece. Sonrasında –daha az önemli olmamak üzere– bu yasaları anlamak ve insanlığı –onları bütün değişen koşullara uyum sağlayacak şekilde– inşa etmek için dimağların ittifakına değil, sadece tek bir adama gerek duyulacaktır. Tek bir kişinin "bilgisi" yeterli olacak, beşeri yetilerin ya da içgörülerin ya da inisiyatiflerin çoğulluğu gereksiz bir fazlalık olacaktır. Beşeri temas önem taşımayacak, yasanın bilgeliğine alıştırılan biri tarafından çizilen çerçeve içerisinde mükemmel bir işlevselliğin korunması önem taşıyacaktır.

Mantıksallık, izole durumdaki insanları cezbeden her şeydir; zira insanın –tam bir tek başınalık içerisinde, diğer insanlarla hiçbir temas kurmaksızın ve dolayısıyla herhangi bir gerçek deneyim olasılığına sahip olmaksızın– en soyut akıl yürütme kurallarından başka bel bağlayabileceği hiçbir şey yoktur. Mantıksallık ile izolasyon arasındaki sıkı bağı Martin Luther, İncil'deki bir parçayı (Tanrı İnsanı, kadını ve erkeği yarattı, çünkü "insanın yalnız olması iyi bir şey değildir") yorumlarken, ki hemen hemen hiç bilinmeyen bir yorumdur bu, şöyle der: "Yalnız bir insan her zaman bir şeylerden sonuç çıkarır ve her şeyi en kötü sonuca taşır" ("Warum die Einsamkeit zu fliehen?", *Erbauliche Schriften* içinde).

Mantıksallık, yani olguları ve deneyimi dikkate almaksızın akıl yürütme girişimi, tek başınalığın asıl kusurudur. Fakat tek başınalığın kusurları ancak yalnızlığın doğurduğu ümitsizlikten kaynaklanır. İmdi, beşeri temaslar bıçak gibi kesildiği zaman – ister ortak evimizin çöküşü, ister beşeri ilişkilerin özünün yavaş yavaş kemirilip bitirilmesine yol açan salt işlevselliğin giderek artması, ister kendileri de önceki çöküşlerden kaynaklanan devrimci gelişmeler yüzünden olsun– böyle bir dünyada yalnızlık, "içedönük" ya da "dışadönük" gibi güzel ve anlamsız terimlerle ele alınabilecek psikolojik bir mesele değildir artık. Yalnızlık, onunla bir arada vuku bulan yurtsuzluk ve kökünden koparıl-

mışlık gibi, beşeri anlamda, zamanımızın bir hastalığıdır. Ortaklaşa oturulan bir dünya tarafından sağlanan kurulu iletişim kanallarının yardımı olmaksızın, sanki havadaymış gibi birbirine tutunan, böyle yaparken de herkesin gereksiz bir fazlalık olarak göründüğü ve her bireyin diğer bireyler tarafından bu şekilde algılandığı bir toplumda gayri insani olmanın lanetinden hep birlikte kaçmayı amaçlayan insanları hâlâ görebilirsiniz elbette (ama bu insanların sayısı giderek azalmaktadır). Fakat dört bir yanımızda giderek çoğalan ve totaliter propagandaya kanan insanları aptal ya da aşağılık ya da yanlış bilgilendirilmiş diye kınar ya da adlandırırken göz ardı ettiğimiz o ümitsizliğe karşı, bu akrobatik performanslar neyi kanıtlar ki? Bu insanlar bu türden kişiler değildir. Onlar, tek başınalığın kötücüllüklerine alışarak, yalnızlığın doğurduğu ümitsizlikten kaçmışlardır sadece.

Tek başınalık ve yalnızlık aynı şey değildir. Tek başınalıkta biz asla yalnız değil, kendimizle bir aradayızdır. Tek başınalıkta biz hep birde ikiyizdir; kesin karakteristiklerin yarattığı o sınırlamaların ve de zenginliğin içerisinde, ancak ve ancak başkalarıyla bir arada bulunarak, tam bir birey oluruz. Bireyselliğimiz açısından, bu bireysellik değişmez ve yanılmaz olduğu ölçüde, bütünüyle diğer insanlara bağımlıyız. Kişinin kendisiyle beraber olduğu tek başınalık, başkalarıyla kurduğu teması kesmeye gerek duymaz ve beşeri beraberliğin tamamen dışında değildir; tam tersine, bizi dostluk ve sevgi gibi beşeri uyumun göze çarpan belli biçimlerine, yani kurulu beşeri iletişim kanallarını aşan bütün dostane ilişki biçimlerine hazırlar. Eğer kişi tek başınalığa katlanabiliyor, kendisiyle bir arada olmaya dayanabiliyorsa, o kişinin diğerlerinin arkadaşlığına dayanabilme ve buna hazırlıklı olabilme şansı yüksek demektir; başka bir kişiye dayanamayan birinin kendisine katlanabilmesi mümkün olmayacaktır.

Arkadaşlığın/bir arada olmanın büyük inayeti birdeki ikiyi, onu birey kılarak, kurtarmasıdır. Birey olarak bizler birbirimize ihtiyaç duyarız ve fiziksel ya da siyasi bir kazanın bizi başkalarıy-

la bir arada olmaktan mahrum etmesi sonucu yalnız kalırız. Yalnızlık, insanın kendi tek başınalığının ikili doğasından kendini kurtarmak için arkadaş bulamadığı zaman ya da kendi bireyselliği için sürekli olarak başkalarına ihtiyaç duyan bir birey olarak, terk edildiği ya da diğer insanlardan koparıldığı zaman ortaya çıkar. Bu ikinci durumda o hepten yalnızdır, kendisi tarafından bile terk edilmiştir.

Büyük metafizik sorular –(Kant'ta olduğu gibi) Tanrı arayışı, özgürlük ve ölümsüzlük ya da insana ve dünyaya, varlık ve hiçliğe, yaşam ve ölüme dair sorular– hep tek başınalık durumunda, yani insan kendisiyle baş başayken ve dolayısıyla potansiyel olarak herkesle bir aradayken sorulur. İnsanın, bir süreliğine, kendi bireyselliğinden çark etmesi onu, her birey tarafından farklı biçimlerde sorulan soruları aşan ebedi soruları sormaya muktedir kılar. Fakat yalnızlıkta, yani bir birey olarak insanın kendi benliği tarafından bile terk edildiği ve insanların kaosunda kaybolduğu yalnızlık durumunda bu tür sorular sorulmaz. Yalnızlığın umarsızlığı tam da onun dilsizliğinden, hiçbir diyaloga izin vermemesinden kaynaklanır.

Tek başınalık yalnızlık değildir, fakat kolayca yalnızlığa dönüşebilir ve çok daha kolayca da onunla karıştırılabilir. Hiçbir şey, yalnızlığa müthiş ihtiyaç duyan insanların, gücü tek başınalığa/kendisiyle beraber olmaya kaçmakta bulan ve böylelikle kendilerini diğer insanlara bağlayan (kopmuş) bağları onaran insanlardan daha zor ve az rastlanır değildir. Mutlu bir anda Nietzsche'nin başına gelen de budur. Nietzsche yalnızlığa ilişkin büyük ve ümitsiz şiirini şu sözcüklerle sonlandırır: "*Mittags war, da wurde eins zu zwei, und Zarathustra ging an mir vorbei*" ("Sils-Maria," *Die Froliche Wissenschaft*).*

* "Öğlen vaktiydi, bir iki oldu, ve ben Zerdüşt'leydim". Arendt hafızasında kaldığı kadarıyla aktarıyor. –Ed.

Tek başınalıktaki tehlike kişinin kendi benliğini kaybetmesi, böylelikle herkesle birlikte olmak yerine tam anlamıyla herkes tarafından terk edilmesidir. Filozofun mesleki riski olagelmiştir bu; filozof, hakikatin peşinde koştuğu ve metafizik diye adlandırdığımız sorularla (bunlar herkesin ilgisini çeken biricik sorulardır aslında) ilgilendiği için, işe yarar bir durum olarak, tek başınalığa/kendi benliğiyle ve dolayısıyla da herkesle birlikte olmaya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla yalnızlık, tek başınalığın içkin riski olarak, filozoflar için mesleki bir tehlikedir; bu durum, arızi olarak, siyaset ya da bir siyaset felsefesi söz konusu oldukta filozoflara niçin güvenilemeyeceğinin nedenlerinden biri gibi gözükmektedir. Filozofların nadiren açığa vurdukları üst bir ilgileri vardır: yalnız kalmak, tek başınalıklarını garanti altına almak ve kişinin bir yurttaş olarak yerine getirmesi gereken görevlerinden kaynaklanan rahatsızlık gibi olası tüm rahatsızlıklardan kurtulmak. Fakat bu ilgi onları, pek tabii ki, yurttaşlardan eyleme geçmelerinin beklenmediği tiranlıklara sempati duymaya götürmüştür. Filozofların tek başınayken yaşadığı deneyim, onlara bütün bu ilişkileri kavramalarına yol açan olağandışı bir içgörü kazandırmış, (kişinin kendi benliğiyle yalnız kalması olmaksızın gerçeklik kazanamayacak bir içgörüdür bu), fakat insanlar ile onların oluşturduğu âlem arasındaki (belki de) çok daha asal ilişkileri (beşeri çoğulluk olgusundan kaynaklanan ilişkileri) unutmalarına yol açmıştır.

Bu düşüncelerin başlangıcında, siyasi olguların çoktandır galebe çaldığı ya da galip gelmek üzere olduğu ülkeler değil salt, bunların bütün toplumları ilgilendiren ve nihayetinde onları tehdit edebilen genel eğilimlere değgin birer tehlike işareti olarak tahlil etmeyi başardığımız takdirde ancak, bütün çağların merkezi yapısını belirleyen siyasi olguların özünü ya da doğasını anlamakla yetineceğimizi söyledik. Totalitarizmin gözlerimizin önüne çırılçıplak sergilediği tehlike –bu tehlike, tipik olarak, yalnızca totaliter yönetimlere karşı kazanılacak zaferle savuşturulamaz–

köksüzlükten ve yurtsuzluktan kaynaklanır ve yalnızlık ile gereksiz fazlalık tehlikesi diye adlandırılabilir. Hem yalnızlık hem de gereksiz fazlalık, elbette kitle toplumunun belirtileridir, fakat onların asıl anlamı bu kadarla sınırlı değildir. Dehümanizasyon [gayri insanileşme/insanlıktan uzaklaşma] her ikisine de içerilmiş durumdadır ve en korkunç sonuçlarına toplama kamplarında ulaşmış olsa da bu kampların kurulmasından önce vardır. Atomize bir toplumdan bildiğimiz haliyle yalnızlık, gerçekte, İncil'den aktardığım bir parçada ve onun Luther tarafından nasıl yorumlandığında göstermeye çalıştığım üzere, beşeri durumun temel gerekliliklerine aykırıdır. Salt maddi ve duyusal açıdan verili bir dünya deneyimi bile, son tahlilde, yeryüzünde tek bir insanın değil fakat çoğul insanların yaşadığı gerçeğine bağlıdır.

# TİLKİ HEIDEGGER*

Heidegger, "İnsanlar Heidegger'in tilki olduğunu söylüyor" diyor, büyük bir gururla. Tilki Heidegger'in gerçek hikâyesi şudur:

Bir zamanlar kurnazlıktan yana nasipsiz bir tilki varmış; öyle ki habire kapana düşmekle kalmaz, kapan ile kapan olmayan şey arasındaki farkı bile anlatamazmış. Bu tilki bir başka kusurdan da mustaripmiş. Bedenini saran kürk, hayatta karşılaşabileceği güçlüklere karşı ona doğal bir koruma sağlama yeterliğinden bütünüyle yoksunmuş. Bu tilki bütün gençliğini insanların kurduğu kapanlara düşmeme çabasıyla geçirmişmiş, artık kürk namına bir şeyi kalmadığı için tilki dünyasından bütünüyle elini eteğini çekmeye ve kendine bir oyuk eşmeye karar vermiş. Neyin kapan olduğunu neyin olmadığını bilmediği için, geçmişte epey bir kapana düşmüş olsa bile, o güne dek hiçbir tilkinin düşünmediği yeni bir fikir belirmiş kafasında: Oyuğunu kapan gibi yapmış. İçine kurulmuş, ona olağan bir oyuk görüntüsü vermiş – kurnazlığından değil, başkalarının kurduğu kapanların onların yuvası olduğunu düşündüğü için– ve sonra da kendi tarzınca kurnaz olmaya ve kendisinin kurduğu ve kendisinin düşebileceği kapana başkalarını düşürmeye karar vermiş. Bu da onun kapanlar konusundaki zır cahilliğini göstermiş bir kez daha. Kimse

* Arendt'in *Denktagebuch*'unda (Düşünce Günlüğü) (1953) yer alan bu yazı Robert ve Rita Kimber tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

onun kurduğu kapana düşmemiş, çünkü oraya bizatihi kendisi kurulmuşmuş. Bu durum onu kızdırmış. Sonuçta, kurnazlıklarına rağmen bütün tilkilerin zaman zaman tuzağa düştüklerini herkes biliyormuş. Bir tilkinin –özellikle de kapanlar konusunda diğer bütün tilkilerden çok daha deneyimli bir tilkinin– kurduğu kapan niçin insanların ve avcıların kurduğu kapanların bir eşi olmasın? diye düşünmüş. Besbelli ki, burasının bir kapan olduğu yeterince açık değilmiş. Bizim tilkinin aklına bir fikir gelmiş, kapanını bir güzel süslemiş, her tarafına da okunaklı harflerle "Herkes buraya gelsin, bu bir kapandır, hem de dünyanın en güzel kapanı" yazan levhalar asmış. O andan sonra hiçbir tilkinin onun tuzağına düşmesi mümkün değilmiş. Gelgelelim, pek çok tilki buna kanmış. Çünkü bu tuzak bizim tilkinin yuvasıymış; onu evinde ziyaret etmek istediğinizde ister istemez tuzağına düşmüş oluyormuşsunuz. Elbette ki bizim tilki dışında herkes bu oyuktan dışarı çıkabiliyormuş. Oyuk, ancak onun sığabileceği genişlikteymiş çünkü. Fakat bu oyukta yaşayan tilki çalımlı çalımlı şöyle diyormuş: "Tuzağımda pek çok kişi ziyaretime geliyor, bütün tilkilerin en üstünü ben oldum." Bunda bir gerçeklik payı da var: Kimse, kapanların ne menem bir şey olduğunu, bütün ömrünü bir kapanda geçirenden daha iyi bilemez.

# KOMÜNİZMİ ANLAMAK

[Waldemar Gurian'ın yazdığı *Bolşevizm: Sovyet Komünizmine Giriş* (Notre Dame, IN, 1952) adlı kitabın *Partisan Review*'un 1953 tarihli XX/5 Eylül-Ekim sayısında yayımlanan eleştirisi. Bu yazı Arendt'in o aralar Marx'ın düşüncesinin ne anlama geldiğiyle ilgili olarak giderek artan ilgisinin kimi önemli içermelerini vermekteyse de, Gurian'a beslediği derin duygulara dair hiçbir ipucu içermemektedir. Arendt'in, "bu dünyada yabancı gibi yaşayan, onu kendi evi gibi hissetmeyen ve aynı zamanda da bir gerçekçi olan" bu "tuhaf adam"la otuzlu yılların başından itibaren tanışıklığı vardı. Arendt'e göre Gurian'ın yaşamı, yirminci yüzyılın karanlığını aydınlatan yaşamlardan biriydi. Bkz. "Waldemar Gurian 1903-1954", *Men in Dark Times* içinde.]

Bu, bildiğim kadarıyla, Bolşevizmin tarihine dair en iyi analitik çalışma. Yaklaşık yüz sayfada konunun uzmanlarının büyük bölümünün eriştiği bulguları büyük bir doğrulukla özetliyor; ikinci kısım ise –bazıları özgün Rusça metinlerin çevirileri olmak üzere– dikkatle seçilmiş kaynaklardan oluşuyor. Kitabın bütünü Sovyet sisteminin temel ilkelerine ve ideolojik içermelerine vurgu yapıyor.

Lafı uzatmamak tarihçiler arasında yaygın görülen bir meziyet değildir. Bu, ancak, bir ömür boyu süren araştırmaların, incelenen malzemeye bütünüyle vakıf olmanın ve konudan hiç şaşmamanın ödülü olarak karşımıza çıkan niteliklere dayanan bir

şeydir. Bu nitelikler de Gurian'ın eserinde fazlasıyla var. Fakat Gurian'ın ele aldığı konu, tarihçi açısından özel güçlükler barındıran bir konudur. Sovyet sistemiyle ilgili bütün incelemeler, en güvenilir uzmanlar tarafından hazırlandığında bile, kaynak eksikliğinden mustariptir. Rus arşivleri bu zamana dek açılmadı; Bolşevik rejiminin de, arkasında olgusal tarihyazımının olmazsa olmazı belgesel kanıtlar bırakıp bırakmayacağını bilmiyoruz. Çağdaş tarihçiler, sosyal bilimlerin etkisi altında, ne yazık ki bu tür kaynaklara yönelik ilgilerini büyük ölçüde yitirmişlerdir. Bu durum Sovyet sistemi hakkında giderek çoğalan literatürde gün geçtikçe aşikâr hale gelmektedir; Sovyet sistemi üzerine o kadar az şey biliyoruz ki sürekli olarak ikincil malzemelere bel bağlamak durumunda kalıyoruz. Belgesel kanıtların gün gibi açık eksikliği karşısında pek çok araştırmacı Rus hükümet kaynaklarının verdiği bilgileri gerçek diye kabul etmiş ve Bolşevik propagandaya teslim olmuştur; çünkü bu, onlara, rejim kurbanlarının kişisel deneyimlerine ilişkin kayıtlardan ya da eski görevlilerin dehşetengiz itiraflarından daha güvenilir gözükmektedir.

Gurian bu tuzağa asla düşmüyor. Onun probleme getirdiği çözüm, olgusal anlatımdan mümkün olduğunca kaçınarak, bir ideoloji analizi üzerine yoğunlaşmaktır. Ancak bu yaklaşımın büyük bir sakıncası var: gerçekte olayların kendisini açıklamamak. Çünkü bu yaklaşımda Kronştad isyanı gibi en önemli olaylar bile gelişigüzel ele alınmaktadır.

Başlangıçta sadece işe yarar hipotezler olarak tasarımlanmış genel varsayımların bir süre sonra nihai yargılar ve sonuçlar statüsü kazanması bu durumun doğasında vardır. Bunlar konu hakkındaki bütün literatüre nüfuz etmektedir, yazarların çoğu da durumun bu olduğunun farkında bile değildir. Elimizdeki eserin meziyetlerinden biri, Bolşevizmin niteliğini sergilemeye yönelik tarihsel ve sosyolojik araştırmaların büyük bölümünün dayandığı ilkeleri açık bir şekilde dillendirmesi ve bunlara hiç şaşmaksızın bağlı kalmasıdır. Bu ilkeler şöyle sıralanabilir:

1. Marx'tan Lenin'e ve Stalin'e kesiksiz bir düşünce ve siyasi tutum çizgisi uzanmaktadır. Marx, Lenin'in pratik koşullara tercüme ettiği ve Stalin'inse uygulamaya koyduğu kuramı bulan ve formüle eden kişidir. Stratejiyi (Marx) taktik araçların geliştirilmesi (Lenin) izlemekte ve önceden çizilmiş planın yürürlüğe konmasıyla (Stalin) süreç sona ermektedir. Gurian bu argümana elbette büyük bir ihtiyatla ve birçok çekinceyle yaklaşmaktadır; fakat özünde, Marx ile Stalin arasında ilkesel olarak herhangi bir farklılığın olmadığı görüşüne katılmaktadır.

2. Bolşevizm din bazında anlaşılmaktadır. "Geleneksel dinlerde inananlar Tanrı'ya neyi atfediyorlarsa (...) Bolşevikler de toplumsal gelişmenin sözüm ona bilimsel yasalarına onu atfetmektedirler." (Tanrı'ya ve tarihsel yasaya ilişkin bu *quid pro quo* (bir şey için bir şey), ne Tanrı'nın ne de tarihsel yasaların varlığının bilimsel olarak tanıtlanabileceğine inanan herkesi bugün ikna etmiş gözükmektedir.) Bu yeni seküler dinin (içerdiği "idealizmden" dolayı) rejimin geçerli mazereti olarak alınıp alınmadığı ya da, çok daha sıkça görüldüğü üzere, hakiki materyalizmin yozlaşması olarak alınıp alınmadığı, yazarın kişisel dinsel (ya da din karşıtı) kanaatlerine bağlıdır. Ne ki, son zamanlarda seküler Bolşevizm dini, hakiki inancın yerine geçen bir şey olarak, sekülerleşmiş bir toplumdan türeyen büyük/modern bir sapkınlık olarak anlaşılmaktadır. Elimizdeki eserin ileri sürdüğü tez olan bu ikinci versiyonda "seküler bir dinin" ortaya çıkışı insanların dinsel ihtiyaçlarının kaçınılmazlığının bir kanıtı ve geleneksel dini terk etmeye karşı politik bir uyarı olarak sunulmaktadır.

3. Yeni içkinci amentü, modern/seküler dünyanın ve onun yapısal eğilimlerinin mantıksal bir sonucudur. Kendi aşkınca ölçüsünü yitiren ve nihai ereklere bu dünyada ulaşılabileceğine ve bu ereklerin bu dünyada gerçekleştirilebileceğine inanan siyasi bir yaşam, ancak ve ancak, sonunda bir tür totalitarizme varacaktır.

Bu yargıların geçerliliğini irdelemenin yeri burası değil, bunların her biri modern siyasi duruma değgin gerçek bir açmaza karşılık gelmektedir ve bunların hiçbirinin, "değer yargısı" olmaları hasebiyle, bizatihi olgular ya da kaynaklarca tanıtlanması ya da tanıtlanmaması mümkün değildir. Hepsi de işe yarar hipotezlerdir; bunların aksiyomatik değer yargısı olmalarının nedenlerinden birinin de, içinden çıktıkları materyalin çok kıt olmasıdır bana göre. Ne ki bunların kökeni üzerinde düşünmek ilginç olacaktır. Olan biten şudur ve bunun bir tesadüf olması da mümkün değildir: bu üç ilkenin izi Marksizmin ideolojik pozisyonlarına ya da bizatihi Bolşevizmin tarihsel öz-yorumlarına dek sürülebilir. Aslında değişen şey, sadece "değerlendirme" ve vurgulamadadır.

Lenin'in kendisini Marx'ın devrimci stratejisini değişen ve değişmekte olan koşullara büyük bir sadakatle uygulayan basit bir taktisyen olarak gördüğüne hiç kuşku yok. Stalin'in kendi eylemlerini haklı göstermek amacıyla Marx'tan ve Lenin'den alıntı yapmış olması –sırf propaganda amacıyla ya da esas itibariyle propaganda amacıyla da değil– kesin gibidir. Akademisyenlerin bu konuya ilgi duymalarından çok önce Bolşeviklerin kendilerine ilişkin olarak geliştirdikleri yorumlar, Marx'tan Lenin'e, ondan da Stalin'e uzanan çizgiyi dogma seviyesine yükseltmişti.

Seküler ya da politik bir din kuramının kökenini anlamak bir bakıma daha güçtür. Bu, ideolojinin politikadaki rolünü açıklamak demeye gelir. İmdi, bütün dinlerin egemen sınıfların çıkarlarını gözlerden saklamaya yarayan ideolojik üstyapı kurumları olduğunu ilk kez sistematik olarak "açıklayan" kişi elbette Marx'tı. Marx bu açıklamayı yapabildi, çünkü o, dini münhasıran sosyal bir fenomen olarak görüyor ve onun toplumda ne gibi bir işlev gördüğüyle ilgileniyordu, fakat dinin özünü sürekli olarak göz ardı ediyordu. Sosyal bilimler aynı doğrultuda bir adım daha ileri gitti ve beşeri yaşamdaki bütün maddi, düşünsel ve manevi etmenleri toplumsal işlevlere ve ilişkilere indirgedi. Bunların or-

todoks Marksizmden biricik farkı, proletaryanın çıkarını gözeten düşüncenin salt bir ideoloji değil, bir tür büyü marifetiyle "doğru" olabilmesine inanmamalarıdır. Bunlar, bir başka deyişle, Marx'la konuşabilir ve ona Marksizmin de, dinler gibi, bir ideoloji (dinlerden ne daha iyi ne daha kötü olan bir ideoloji) olduğunu (Marx, dinlerin ideolojik bir karakter taşıdığını ortaya çıkarmıştı) anlatabilirler.

Sadece bu toplumsal bağlamda görüldüğünde ideoloji ile din aynıdır: aynı temel toplumsal ihtiyaca cevap verirler. Tanrı'nın olmadığı "seküler bir din" kavramı, ancak ve ancak, Marx'ın bütün dinlere yönelik o amansız eleştirisi temelinde mümkün olmaktadır. Marx'ın asıl ifade etmek istediği şey o çok alıntılanan "din, halkın afyonudur" formülü değil (açıktır ki dinler, başka her şey gibi, kötü amaçlar için kullanılabilir), Tanrı fikrinin kökeninde insanın kendisine yabancılaşmasına yol açan toplumsal koşulların yattığı gerçeğidir. Marx'ın, dinin Tanrı'nın varlığına ilişkin iddiasını ciddiye almamasına benzer şekilde, "seküler din" terimi de, kişinin ateizmin ideolojik iddiasını ciddiye almak zorunda olmadığını imlemektedir.

Gurian, geleneksel dinler ile yeni seküler dinler arasındaki sapkın ilişki üzerinde ısrarla durarak, sosyal bilimlerin (bu bilimlerde şeyler eşit derecede iyi işledikleri takdirde eşit değere sahip görülürler) göreceliğinden kaçınmaya çalışır: yeni seküler dinler başlangıçta aşkın olan özleri "sekülarize etmiştir" (bu aşkın özlerin hakikati tam da onların aşkın olmasına dayanmaktaydı). Buradaki argüman, sınıfsız toplumun Tanrı Ülkesi'nin sekülarize edilmesinden başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Bu tarihsel açıdan ister doğru olsun ister olmasın, seküler dine karşı çıkıp geleneksel dini destekleyen argüman zayıf kalmaktadır, çünkü bizim –toplumsal ve psikolojik açıdan bakıldıkta– din olmaksızın yapamayacağımız sayıltısına dayanmaktadır; bu sayıltı din karşıtı bir tutumu gene dinsel nitelikli sayan bir terminolojiyi kullanmaya yol açmaktadır. Bu argümanla, ancak ve ancak, din-

sel inancı ateizmden ayıran uçurum kabul edildiği takdirde, dosdoğru yüzleşilebilir. Marx, haklı olarak, sosyal bilimlerin babası diye adlandırılabildiği ölçüde, onun modern dünyadaki zaferi, kendisini, hasımlarının onun metodolojisini kabul etmelerinde görüldüğü kadar başka hiçbir yerde net bir biçimde ortaya koymamıştır.

Nihayet, Lenin'in, Marx ve diğer eğitimli Marksistler gibi, seküler Batı düşüncesinin gerçek mirasçısı olmakla övündüğü aşikârdır. Buradaki husus, açıktır ki, Marksist düşüncenin hâlâ Batı geleneğine (Marx'ın farkına vardığından çok daha geniş ölçüde) sıkıca bağlantılı olması değil, seküler dünyanın Marksist düşünce alışkanlıklarını kaçınılmaz biçimde benimsemiş olmasıdır.

Bolşevizme ilişkin olarak Gurian'ın eserinde sunulan görüşün altında yatan şey, ki bunda belli bir haklılık payı da vardır, komünizmin o büyük siyasi düşünce geleneğine yapısal olarak bağlı olan öğeler içermesidir. Bolşevik totalitarizminin hakimiyeti ele aldığı ve Marx ile Lenin'den tanıdığımız komünizmi tasfiye ettiği dönüm noktasını kavramak zordur ve bunu Sovyet sisteminin gelişiminin sona ermesinden önce belli bir yere oturtmak neredeyse imkânsızdır. Bu arada, kendi işe yarar hipotezlerini büyük bir dikkatle uygulayan ve onları büyük bir akademik vuzuhla destekleyen Gurian'ın önermesi, konuya ilişkin halihazırdaki kavrayışımızın ve bilgimizin kati bir sınamadan geçirilmesi olarak alınabilir pekâlâ.

# DİN VE POLİTİKA

["Din ve Politika", Harvard Üniversitesi'nde "Özgür Dünya ile Komünizm Arasındaki Mücadele Temelde Dinsel Bir Mücadele midir?" sorusunun tartışıldığı konferansa sunulmak üzere kaleme alınan bir bildiridir. *Confluence*'un II/3 (1953) sayısında yayımlanmıştır. Jules Monnerot, Arendt'in makalesine cevaben *Confluence*'un editörü Henry Kissenger'a bir mektup yazmış, söz konusu mektup derginin bir sonraki sayısında (II/4) yayımlanmıştır. Monnerot mektubunda Arendt'in "[kendisini] ideoloji ile dini birbirine karıştırmakla suçladığını" belirtiyor, buna karşılık kendisi de Arendt'i her iki terimi tanımlamakta başarısız kaldığı için eleştiriyordu. Arendt'in Monnerot'a verdiği cevap *Confluence*'un 1954 tarihli sonraki sayısında (III/1) yayımlanmıştır.]

Özgür dünya ile totaliter dünya arasındaki mücadelenin şaşırtıcı yan ürünlerinden biri, bu çatışmayı dinsel bağlamda yorumlama yönünde güçlü bir eğilimin sergilenmiş olmasıdır. Komünizmin yeni bir "seküler din" olduğu, özgür dünyanın bu dine karşı kendi aşkın "dinsel sistemini" savunmak durumunda olduğu söylenmektedir. İlk bakışta görülenden daha geniş içermeleri olan bu kuram, "dini", din ile devletin birbirinden ayrılmasından bu yana yasaklı olduğu kamusal-siyasal işler dünyasına yeniden soktu. Aynı minvalde, onun savunucuları çoğun bunun farkında olmasa da (neredeyse unutulmuş) din ile politika arasındaki ilişki problemini bir kez daha siyaset biliminin gündemine taşıdı.

## I

Yeni siyasi ideolojilerin siyasi ya da seküler dinler olarak yorumlanması, belki ilineksel değil ama paradoksal olarak, Marx'ın bütün dinlerin birer ideolojiden ibaret olduğu yolundaki ünlü sözünü anıştırmaktadır. Fakat bu yorumun asıl kökeni çok daha eskilere uzanır. Yeni bir din olarak kınanması ya da övülmesi gereken ilk izm komünizm değil, ateizmdir.[1] Bu, Dostoyevski ile onun ardından giden pek çok kimsenin bunun içini doldurana dek keskin bir paradoks gibi gözükmekteydi ve başlangıçta taşıdığı anlam da buydu. Zira ateizm Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayabilme gibisinden oldukça saçma bir iddiadan daha fazlasını ifade etmekte, modern insanın Tanrı'ya başkaldırması anlamına gelmekteydi. Nietszche'nin sözüyle: "Tanrılar varsa, onlardan biri olmamaya ben nasıl katlanırım?"[2]

Ateizme din demenin gerekçesi sekülarizm çağında dinsel inanışların doğasıyla yakından ilişkilidir. Doğa bilimlerinin on yedinci yüzyılda yükselişinden bu yana inancın kaynağı en az inançsızlığın kaynağı kadar tartışma konusu olmuştur; Kierkegaard'ın inanca nasıl geçildiğine ilişkin ünlü kuramı kendi öncelini Pascal'de buldu, Pascal'in Descartes'ın *De omnibus dubitandum est*[3] (her şeyden şüphe et) sözüne cevap vermeye girişmesinde olduğu gibi. Pascal ve Kierkegaard evrensel kuşkunun imkânsız, kendisiyle çelişik ve kendi kendisini yıkıma uğratan bir tutum olduğunu, insan aklına ters düştüğünü, çünkü kuşkunun kendisinin de kuşkulanmaya tabi olduğunu savunurlar. Kierkegaard'a göre "kuşkuyu gideren bilgi değil, inançtır; tıpkı kuşkuyu dünyaya sokanın inanç olması gibi."[4] Kuşkudan inanca sıçrayan modern inanç ile kuşkudan inançsızlığa sıçrayan modern ateizmin ortak noktası şudur: her ikisinin de temelinde modern spiritüel sekülarizm vardır ve her ikisi de bu sekülarizmin akılları karıştıran yapısal özelliklerinden ilk ve son kez olmak üzere sert bir çözüme başvurarak kaçınmıştır. Gerçekten, inanç düzlemine sıçrayışın, profesyonel aydınlanmacıların çoğunlukla basmakalıp ar-

gümanlarına ya da profesyonal ateistlerin vülger argümanlarına kıyasla otantik dinin altını daha fazla oyması da mümkündür. Kuşkudan inanca sıçrayış inanca kuşku taşımaktan başka bir şey yapmış olamazdı; böylelikle dinsel yaşam da ateist kuşku ile inanç arasında Dostoyevski'nin muhteşem psikolojik başyapıtlarından tanıdığımız o tuhaf gerilime bürünmeye başladı.

Dünyamız tam da bir kuşku dünyası olmasından ötürü spiritüel anlamda seküler bir dünyadır. Bütün samimiyetimizle sekülerliği elimine etmek istesek, modern bilimi ve onun dünyayı dönüştürmesini de elimine etmemiz gerekir. Modern bilim, *thaumadzein* felsefesine ya da her şeye varolduğu haliyle hayretle bakmaya dayanan eski bilimden farklı olarak, kuşku felsefesine dayanır. Evrenin beşeri duyulara ve akla kendi görünüşleri içerisinde kendilerini ifşa eden mucizelerine hayretle bakmak yerine, şeylerin göründükleri gibi olmayabileceğini düşünmeye başladık. Duyusal algılarımıza güvenmemeye başladıktan sonra ancak, günlük yaşamımızda gördüğümüz şeyin aksine, Yer'in Güneş'in etrafında döndüğünü keşfedebildik. Görünüşlere ilişkin bu temel kuşkudan, görünüşün hakikati ifşa etmeyebileceği varsayımından birbirinden kökten farklı iki sonuç çıkarılabilir: Ya Pascal'in "les sens abusent la raison par de fausses apparences"[5] ("Duygular, aklı yanlış görünümlerle kandırır") diye feryat etmesinin bir sonucu olarak "insanın Tanrı olmaksızın sefil bir duruma düşeceğinin kabul edilmesi"[6] ya da hakikatin hiç de bir vahiy olmayıp işe yarar hipotezlerin sürekli değişen örüntüleriyle ilintili bir süreç olduğu yolundaki modern bilimsel pragmatik tezin benimsenmesi.

Tanrı'nın varlığı sorununun insanın bilgisinin (o sınırlı) olanakları düşünüldüğünde geçersiz olduğunu varsayan bilimsel optimizmin karşısında, hiçbir kuşku sürecinin ve hiçbir yararlı hipotezin evrenin doğasının ne olduğuna dair muamma ve çok daha rahatsız edici bir muamma olarak insanın kendisine hiçbir zaman tatmin edici cevaplar bulamayacağı yolundaki o modern

dinsel içgörü durmaktadır. Fakat bu içgörü, bir kez daha, ancak ve ancak bilgiye olan susuzluğu ve görünüşün hakikati ifşa etme kapasitesine duyulan inancın (bu inanç ister Tanrısal ister modern dünyanın temelinde yatan doğal vahiy biçiminde olsun) yitimini açığa vurur. Modern kuşkunun dinsel karakteri hâlâ Kartezyen kuşku içerisinde açıkça kendini göstermektedir; buna göre Tanrı değil, kötücül bir ruh insanın bilgiye duyduğu susuzluğa sınır koymakta, yüce bir varlık bizi belki de bile isteye aldatmaktadır.[7] Bu kuşku, güvenlik içinde olmaya duyulan tutkulu bir arzudan kaynaklanabilir ancak,[8] böylelikle insanlar beşeri düşünce ve eylem özgürlüğünün, Kant'ın felsefi açıdan tanıtladığı üzere, ancak ve ancak güvensizlik ve sınırlı bilgi koşullarında mümkün olduğunu unutmuşlardır.

Modern dinsel inanç saf dinsel inançtan farklıdır, çünkü o, bilginin hiç de olanaklı olmadığını düşünenlerin "bilmeye yönelik inançları"dır. Yarattığı pek çok karakterde bize inanç ile kuşku arasındaki modern dinsel gerilimi sunan o büyük yazarın sadece *Budala*'daki karakterde hakiki inancı şahsında cisimleştirmiş bir kişiyi gösterebilmesi kayda değer bir noktadır. Modern dindar insan da ateist hasmı gibi aynı seküler dünyada yer alır, çünkü o, bu dünyada "budala" değildir. Kuşku ile inanç arasındaki gerilimi kaldıramayan modern dindar, kendi inancının bütünlüğünü ve derinliğini hemen yitirir. Kısacası, ateizmi din olarak adlandırmanın yarattığı o belirtik paradoks, ateizmle zihinsel bir aşinalık kurmuş olan o büyük modern dindar düşünürlere – Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski– yaslanılarak temellendirilir.

Ne var ki bizim meselemiz komünizmi din diye adlandırırken aynı terimi hem inananlar hem de inanmayanlar için kullanma hakkına sahip olup olmadığımız değil, komünist ideolojinin, ateizmi formalist bir olanaklılık olmaktan çok bir din olarak kimlikleyen kategoride, aynı kuşku ve sekülarizm geleneğinde yer alıp almamasıdır. Üstelik durum bu da değildir. Ateizm komünizmin marjinal bir özelliğidir, komünizm tarihin yasasını bildiği iddiası

taşısa da bunu ona "geleneksel dinlere inananların Tanrıya atfettikleri şeyi"[9] atfederek yapmaz.

Bir ideoloji olarak komünizm, başka şeylerin yanı sıra aşkın bir Tanrı'nın varlığını da yadsımasına rağmen, ateizmle aynı değildir. Komünizm asla özellikle dinsel sorulara cevap vermeye yeltenmez, fakat kendisine ideolojik bağlılık içerisinde olanların bu tür soruları asla ortaya atmamalarını sağlar. Hep tarihin ne yönde hareket ettiğine bir açıklama getirmekle ilgili olan ideolojiler de aynı açıklama türünü teoloji olarak verir. Teoloji, insanı sorular soran ussal bir varlık olarak görür; aklın almadığı şeye inanması beklense de aklıyla uzlaşı araması gereken bir varlık olarak... Bir ideoloji (ve onun siyaseten etkili totaliteryan biçimiyle komünizm) insanı yere düşmekte olan bir taşmış gibi görür; bu taş bilince ve dolayısıyla düşerken Newton'un yerçekimi yasalarına uyma yetisine sahiptir. Bu totaliter ideolojiye din demek ona hiç de hak etmediği bir komplimanda bulunmak demek değildir salt; bu, aynı zamanda, bizim Bolşevizmin (Batı tarihinde yeşermiş olsa da) o kuşku ve sekülarizm geleneğinde artık yer almadığını, onun hem doktrininin hem de eylemlerinin özgür dünya ile yerkürenin totaliter kısımları arasında gerçek bir uçurum yarattığını gözden kaçırmamıza da yol açar.

Son zamanlara kadar bu mesele terminolojideki bir ihtilaftan ibaret görülüyordu; alenen din karşıtı olan siyasi hareketler için "siyasi din" terimini kullanmak bir söz sanatına başvurmaktan öte bir anlam taşımıyordu.[10] Bazı liberal eğilimliler, tam da Rusya'da yaşanan "o büyük yeni deneyim"de nelerin olup bittiğini anlamadıkları için, özellikle bu terimi severek kullanıyorlardı. Sonrasında bu terim, Stalin'in Lenin'in naaşını ilah mertebesine yükseltmesi ya da Bolşevik kuramın katılığının "ortaçağın skolastik" metotlarını çağrıştırması yüzünden hayal kırıklığına uğrayan komünistler tarafından kullanıldı. Fakat son zamanlarda "siyasi ya da seküler din" terimi birbirinden epey farklı iki düşünce ve yaklaşım tarzı tarafından benimsendi. Tarihsel yaklaşıma göre

seküler bir din gerçekten de günümüz dünyasının spiritüel sekülarizminden doğan bir dindir, öyle ki komünizm "içkin bir sapkınlığın" en radikal versiyonu olmaktadır.[11] Sosyal bilimlerin yaklaşımında ise ideoloji ile din bir ve aynı şey olarak görülür, çünkü komünizmin (milliyetçilik ya da emperyalizm vs. değil) dinsel mezheplerimizin özgür bir toplumda gördüğü "işlevin" aynısını kendi taraftarları için gördüğüne inanılır.

## II

Tarihsel yaklaşımın büyük avantajı onun totaliter tahakkümü Batı tarihinin salt esef verici bir ilineği olarak tanımaması ve onun ideolojilerinin kendi kendini anlama ve kendi kendini eleştirme açısından tartışılması gerektiğini düşünmesidir. Onun spesifik sakıncaları da sekülarizmin doğasının ve seküler dünyanın çifte yanlış anlaşılmasında yatmaktadır.

Sekülarizm hem spiritüel hem de politik bir anlama sahiptir ve bu ikisi aynı şey demek değildir. Politik açıdan sekülarizm, dinsel amentüler ile kurumların kamusal yaşamda söz sahibi olmaması ve buna karşılık politik yaşamın da dine hiçbir kısıtlama getirmemesinden başka bir şey değildir.[12] Buysa yüzyıllarca din tarafından kutsallaştırılmış olan geleneksel "değerlerimizin", yasalarımızın, göreneklerimizin ve yargılama ölçülerimizin yetkesinin kaynağını nereden aldığına ilişkin o ciddi soruyu beraberinde getirir. Fakat din ile yetke arasındaki o uzun ittifak yetke kavramının bizatihi dinsel bir doğaya sahip olduğunu kanıtlamaz. Tam tersine, ben yetkenin, geleneğe dayandığı ölçüde, büyük olasılıkla siyaseten Roma kökenli olduğuna ve kilisenin tekeline ise ancak Roma İmparatorluğu'nun hem manevi hem de siyasi mirasçısı olduğunda girdiğini düşünüyorum. Bugün yaşadığımız krizin başat karakteristiklerinden birinin bütün yetkenin çöküşü ile gelenek bağının kopuşu olduğuna hiç kuşku yok; fakat bundan krizin esas itibariyle dinsel bir kriz olduğu ya da dinsel kökenli olduğu sonucu çıkarılamaz. Hatta bu durum, kiliseler,

başka şeyler olmanın yanı sıra, kamusal kurumlar olduğu ölçüde onların yetkesini tehlikeye atmış olsa da, geleneksel dinin krizde olduğunu bile imlemez.

Bana göre ikinci yanlış anlama daha aşikârdır ve konumuz açısından daha bir geçerlidir. Özgürlük kavramı (ve bu esas itibariyle *özgür* dünya ile totalitarizm arasındaki bir mücadeledir) elbette dinsel bir kökene sahip değildir. Özgürlük mücadelesinin temelde dinsel bir mücadele olarak yorumlamayı haklı göstermek için özgürlüğün hâlihazırdaki "dinsel sistemimizle" bağdaşıklığını tanıtlamak yeterli olmayacak, özgürlüğe dayanan bir sistemin dinsel bir sistem olduğunu tanıtlamak da gerekecektir. Ve bu, Luther'in "Hıristiyan kişinin özgürlüğü"ne rağmen gerçekte zor bir iştir. Hıristiyanlığın dünyaya getirdiği özgürlük politikadan kurtulmaktır, seküler toplum âleminin bütünüyle dışında olma ve orada kalma özgürlüğüdür (eski dünyada duyulmamış bir şeydir bu). Hıristiyan bir köle, Hıristiyan olduğu ölçüde, kendisini seküler bağlantılardan azade tuttuğunda ancak, özgür bir insan olarak kalmıştır. (Hıristiyan kiliselerinin bütün insanların Tanrı önünde eşit olduğu yolundaki doktrine sıkı sıkıya bağlı olmalarına rağmen kölelik meselesine büsbütün kayıtsız kalabilmelerinin nedeni de budur.) Dolayısıyla ne Hıristiyan eşitliği ne de Hıristiyan özgürlüğü, kendi başlarına, "halkın, halk tarafından, halk için yönetilmesi" kavramına ya da siyasi özgürlüğe değgin başka bir modern tanıma yol açabilmiştir. Hıristiyanlığın seküler yönetime duyduğu ilgi kendi özgürlüğünü korumakla, politikadan kurtulmaya imkân veren yetkiler elde etmekle sınırlıdır. Ne var ki özgür dünya, özgürlük demekle "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" anlayışını değil, bir zamanlar Sezar'ın olan bütün işlerin herkesçe ele alınması hakkını kasteder. Kamusal yaşamımız söz konusu olduğu sürece başka her şeyden çok özgürlüğü umursamamız, bizim dinsel bir dünyada alenen yaşamadığımızı kanıtlamaktadır.[13]

Komünist rejimlerin dinsel kurumları tasfiye etmesi ve dine yönelik çok farklı tutumlara sahip olan diğer birçok toplumsal ve tinsel organlarla birlikte dinsel kanaatlere baskı uygulaması, aynı meselenin öteki yüzüdür sadece. Satranç kulüplerinin bile günün birinde tasfiye edildiği ve Bolşevizmle uyumlu bir tarzda yeniden oluşturulduğu bir ülkede (çünkü "satrancı satranç için oynamak" resmi ideolojiye bir tehdit oluşturuyordu) dine uygulanan mezalim özellikle dinsel saiklere atfedilemez. Totaliter ülkelerdeki mezalime ilişkin olarak sahip olduğumuz kanıtlar, dinin (başka herhangi bir tinsel etkinlikten daha fazla olmak üzere) egemen ideolojiye yönelik başlıca tehdit olarak görüldüğü yolundaki o sıkça işitilen iddiayı doğrulamamaktadır. Otuzlu yıllardaki bir Trotskiyst ya da kırklı yılların sonundaki bir Titoist, Sovyet egemenliğindeki topraklarda bir rahibe ya da papaza kıyasla daha fazla tehdit altındaydı. Dindar insanlar genelde dindar olmayanlardan daha fazla zulme uğruyorlarsa, bu onları "ikna etmenin" daha güç olmasından ötürüdür.

Komünizm, gerçekte, din yerine konulmaktan özenle kaçınır. Katolik Kilisesi komünizmin Hıristiyan doktriniyle hiç bağdaşmamasından dolayı yakın geçmişte komünistleri aforoz etmeye karar verdiğinde, komünist cenahtan karşı bir hamle gelmedi. Bir Hıristiyanın bakış açısından elbette ki bu bir din kavgasıdır, tıpkı bir filozof açısından bunun bir felsefe kavgası olması gibi. Ne ki komünizm açısından durum hiç de böyle değildir. Bu, bütün bu şeylerin, özgür dinin, özgür felsefenin, özgür sanatın vs. hiç mümkün olmadığı bir dünyaya karşı verilen kavgadır.

## III

Sosyal bilimlerin yaklaşımı (ideolojinin ve dinin *gördükleri işlev açısından* birbiriyle eşdeğer tutulması) bu tartışmada büyük rağbet kazandı. Bu yaklaşım sosyal bilimlerin din, ideoloji, özgürlük ya da totalitarizm gibi tarihsel ve politik bir fenomenin *tözüyle* değil, sadece onun toplumda gördüğü *işlevle* ilgilenmek duru-

munda olduğu yönündeki temel sayıltıya dayanır. Sosyal bilimciler kavgadaki her iki tarafın da (totaliter yöneticiler kadar özgür dünyanın da) verdikleri mücadeleyi dinsel bir mücadele olarak adlandırmayı reddetmelerinden rahatsızlık duymamakta ve komünizmin yeni bir din olup olmadığını ya da özgür dünyanın kendi dinsel sistemini savunup savunmadığını "nesnel olarak" (yani her iki tarafın ne dediğini dikkate almaksızın) ortaya çıkarabileceklerine inanmaktadırlar. Geçmiş dönemlerin herhangi birinde, tarafların ne dediğine bakarak birinin yanında yer almayı reddetmek (ancak ve ancak kaynakların bizatihi kendilerinin söylediği şeyler yanıltıcı olabilirmiş gibi), en hafif deyimle, bilimdışı bir yaklaşım olarak görülürdü.

Sosyal bilim metotlarının babası Marx'tır. Kendini büyük devlet adamlarının söylediği sözlerde ya da bir dönemin düşünsel ve tinsel tezahürlerinde açığa vurduğu haliyle tarihe sistematik olarak bakan -sözün hakikati ifşa etmek kadar gizleyebileceğinin de farkında olmakla yetinmeyerek- ilk kişiydi o. Marx bu sözlerle tezahürleri, arkasında gerçek tarihsel güçlerin kendilerini gizlediği "ideolojik" perdeler olarak teşhir eder. Daha sonra bu durumu "ideolojik üstyapı" diye adlandıracaktır; fakat Marx "insanların söylediklerini" değil, ürettiği düşünceler "kendi yaşam sürecinin ideolojik refleksleri ve yansımaları" olan "gerçek aktif insanı" ciddiye almaya karar vererek işe başlamıştır.[14] Dolayısıyla o, bütün materyalistler içinde, dini basit bir hurafeden daha fazlasını ifade eden bir şey ya da somut beşeri deneyimlerin tinselleştirilmesi olarak değil, toplumsal bir fenomen olarak yorumlayan ilk kişiydi; "insan kapitalist üretim içerisinde nasıl ki kendi kol emeğinin güdümündedir, [din olgusunda da] kendi zihninin yarattığı ürünün güdümü altındadır."[15] Din, Marx'a göre, olası pek çok ideolojiden biri haline gelmiştir.

Günümüzde sosyal bilimler elbette ki Marksizmin ötesine taşmıştır; kendi "ideolojisini" gözeten Marksist önyargıyı artık paylaşmamaktadır. Gerçekten, Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve*

*Ütopya*'sından beri dönüp Marksistlere Marksizmin de bir ideoloji olduğunu anlatmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Ne var ki, aynı minvalde, tözel farklılıklara bu ölçüde bir farkındalığı bile yitirmişlerdir (bu farkındalık Marx ve Engels için sıradan bir şeydi). Engels ateizmi din olarak adlandıranlara karşı, bunun felsefe taşı olmaksızın kimyaya simya demenin ötesinde bir anlam taşımadığını söylüyordu.[16] Komünizme, onun tarihsel artalanı üzerinde düşünmeksizin ve dinin gerçekte ne olduğunu hiç sormaksızın din diyebilmek ve onun Tanrı'sız bir dinden ibaret olması bizim zamanımıza özgü bir şeydir.

Dahası, Marksizmin Marksist olmayan mirasçıları Marksizmin ideolojik karakterinin giderek daha fazla farkına varsalar ve böylelikle Marx'ın kendisinden bir bakıma daha zeki hale gelseler bile, Marx'ın yazılarının felsefi temelini unutmuşlardır; bu felsefi temel onlara ait olmaya devam ediyor, çünkü onların metotları bu temelden kaynaklanıyor ve ancak bu felsefenin çerçevesi içerisinde anlam kazanıyor.

Marx'ın "her dönemin kendisi hakkında ne söylediğini ve kendisini nasıl tasavvur ettiğini" ciddiye almaya yanaşmaması, siyasi eylemin esas itibariyle zor kullanmak olduğu ve zorun da tarihin ebesi olduğu yolundaki kanaatinden türemiştir.[17] Bu kanaat devrimci bir mizacın keyfi kana susamışlığından kaynaklanmamaktadır; bunun Marx'ın tarih felsefesinde yeri vardır, buna göre yanlış bilinç kipindeki, yani ideolojiler kipindeki insanlar tarafından harekete geçirilen tarih, eylemlerinin bütünüyle bilincinde olan insanlar tarafından *yapılabilir*. Marx'ı siyasi eylemin zora dayalı karakteri üzerinde ısrarla durmaya götüren şey onun öğretilerinin bu hümanist yönüdür tam da: Marx, tarih yapmayı imal edilen bir şey olarak görmüştür; tarihsel insan ona göre esas itibariyle *Homo faber*'di. İnsan yapımı bütün uydurma şeyler, zorunlu olarak, imal edilen şeyin temel malzemesi haline gelen maddeye uygulanan zoru/şiddeti imlemektedir. Bir ağacı katletmeden masa yapmanın imkânı yoktur.

Fransız Devrimi'nden bu yana bütün ciddi filozoflar gibi Marx da, beşeri eylemin, imalat ve üretimden farklı olarak, amaçladığı şeye neredeyse hiçbir zaman tam olarak erişememesi (çünkü o, "farklı yönlerde işleyen birçok irade"nin[18] oluşturduğu bir çerçeve içerisinde edimde bulunmaktadır) *ve* adına tarih dediğimiz kayıtlı eylemler toplamının gene de anlamlı gözükmesinin yarattığı çifte bir muammayla karşılaşmıştır. Fakat Marx, beşeri ilişkilere bir *deus ex machina* sokan kendi öncellerinin çözümünü (Kant'ın "doğanın hilesi"ne, Hegel'inse "usun kurnazlığı"na başvurması) kabul etmedi. Bunun yerine, söz konusu muammayı bütün bir açıklanamaz anlam âlemini daha elemanter üretim etkinliğinin "üstyapısı" olarak yorumlayarak açıklamayı önerdi (bu etkinlikte insan kendi ürettiklerinin efendisidir ve ne yaptığını bilir). Tarihte o zamana dek açıklanamaz addedilen şeyler şimdi, dünyanın teknik gelişiminin yarattığı ürün kadar beşeri bir ürün de olan bir anlamın yansıması olarak görülüyordu. Siyasi-tarihsel işleri insanileştirme problemi, sonuçta, kendi üretici kapasitemizin efendisi olmamız gibi kendi eylemlerimizin efendisi nasıl olabileceğimiz, bir başka deyişle, başka şeyleri nasıl yapıyorsak tarihi de nasıl "yapmamız" gerektiği meselesidir. Proletaryanın zaferiyle bunu başardığımızda artık ideolojilere ihtiyacımız kalmayacaktır –uyguladığımız zoru mazur gösteren de budur, çünkü bu zor öğesi bizim elimizde olacaktır: böylelikle kontrol altına alınan zor, masa imal etmek için bir ağacın katledilmesinden daha tehlikeli olmayacaktır. Fakat o zamana kadar bütün siyasi eylemler, yasal kurallar ve tinsel düşünceler, siyasi olarak edimde bulunuyormuş gibi gözüken, fakat aslında – bilinçsiz, gayri insanî bir tarzda olsa da– "tarih yapan" bir toplumun açığa vurulmamış güdülerini gözlerden saklayacaktır.

Marx'ın "bir kimsenin gözüktüğü haliyle gerçek hali arasındaki" farklılığa dayanan ideolojik üstyapı kuramı ile konuşulan sözün hakikati ifşa eden bir nitelik taşımadığına inanılması, siyasi eylemin zor ile özdeşleştirilmesine dayanır bütünüyle. Zira zor,

gerçekten de tanım gereği sessiz olan biricik eylem türüdür; sözcükler üzerinden ne dolayımlanır ne de işler. Siyasi olsun olmasın diğer bütün eylem türlerinde biz sözle edimde bulunuruz, sözümüz eylemimizdir. Olağan siyasi yaşamda sözcükler ile edimler arasındaki bu yakın ilişki ancak savaşın şiddetiyle/zoruyla kırılır; ancak ve ancak o andan itibaren hiçbir şey artık sözcüklere bağlı olmaz, her şey silahların o kan dökücü sessizliğine bağlı olur. Dolayısıyla savaş propagandası genellikle nahoş bir samimiyetsizlik tınısı taşır: burada sözcükler "boş laf" haline gelir, onların artık harekete geçirme kapasitesi yoktur, herkes eylemin konuşma âlemini terk etmiş olduğunu bilir. Şiddetin/zorun haklılaştırılmasından ya da bahanesinden başka bir şey olmayan bu "boş laflar" salt "ideolojik" bir nitelik taşıdığı için hep şüpheyle karşılanmıştır. Burada, Thucydides'ten beri tarihçilerin de çok iyi bildiği gibi, saklı güdülere yönelik araştırma bütünüyle haklı gösterilir. Sözgelimi, bir din savaşında, din –Marx'ın kullandığı anlamda– her zaman bir "ideoloji", yani şiddetin bahanesi ya da gerekçesi olma tehlikesi taşımıştır. Aynı şey, bir ölçüde, bütün savaş nedenleri için de geçerlidir.

Fakat bütün tarihin esas olarak sınıflar arasındaki çatışmadan ibaret olduğu ve bu çatışmanın ancak şiddetle giderilebileceği ve siyasi eylemin doğasında "şiddet" olduğu ve bu gerçek doğasını riyakar bir tutumla gizlediği yönündeki varsayımlara dayanarak ancak, savaşlar ve devrimler dönemi hariç, öz-yorumlamayı geçersiz diye niteleyip umursamama hakkına sahip olabiliriz. Bu da bana özgür dünya ile komünizmin ikisinin de kendisi hakkında söylediklerini göz ardı etmenin temeliymiş gibi geliyor.

## VI

Aynı probleme bütünüyle bilimsel bir bakış açısından bakacak olursak, sosyal bilim kategorilerinin formelleştirilmesinin nedenlerinden birinin, her dönemdeki ve her türdeki olayları kapsaya-

bilecek genel kurallar bulma arzusu olduğunu açıkça görürüz. Engels'in Marx yorumuna inanacak olursak Marx, aynı zamanda, salt bilimsel anlamda, sosyal bilimlerin babasıydı da. Doğa bilimini beşeri bilimlerle karşılaştıran ve Comte'la aynı anda, her şeyi kapsayan bir disiplin olarak bir "toplum bilimi" ("tarih bilimleri ile felsefi bilimler denen bilimlerin toplamı"[19] olan ve doğa bilimiyle aynı bilimsel ölçüleri paylaşan ve karşılayan bir disiplindir bu) tasarlayan ilk kişiydi. "Bizler sadece doğada değil, insan toplumunda da yaşıyoruz"[20] ve dolayısıyla toplum da doğa gibi aynı metotlar ile kurallara açık olmalıdır. Doğa ile toplumun birbirini tamamladığı yolundaki ısrar, bundan böyle, tarih bilimleri ile sosyal bilimleri egemenliği altına almaya başlayan o formel ve tarihdışı temeli oluşturmuştur.

Bu kategoriler sadece Marx'ın "sınıf mücadelesi"ni (bu mücadele, tıpkı Darwin'in doğaya en uyumlu canlının hayatta kalmasını anlatan yasasının doğanın gelişme yasası olması gibi, tarihsel gelişme yasası olarak addediliyordu[21]) değil, Toynbee'nin "karşı çıkış ve tepki"sini ya da Max Weber'in (Weber'in kendisi tarafından kullanıldığı haliyle değil, bugün kullanıldığı haliyle) ideal tiplerini içermektedir. "Siyasi ya da seküler dinler" bunun son örneği gibi gözükmektedir (çünkü bu terminoloji, başlangıçta, totaliter hareketleri yorumlamak için tasarımlansa da, kendisini çoktan evrenselleştirmiştir ve şimdi farklı zamanlarda gerçekleşen ve farklı nitelik taşıyan geniş bir olaylar yelpazesini kapsamak için kullanılmaktadır.[22]

Sosyal bilim, kökenini, pozitif doğa bilimiyle eşleşebilecek "pozitif bir tarih bilimi" bulma yolundaki ihtirasa borçludur.[23] Bu kökenden ötürü, "pozitif tarih biliminin", kendisine büyük bir model oluşturan doğa biliminin hep bir adım gerisinde kalmış olması son derece doğaldır. Nitekim, bugün doğa bilimciler sosyal bilimcilerin henüz keşfetmediği şeyleri bilmekte, doğaya yaklaşırken kullandıkları hemen her hipotez bir şekilde işe yaramakta ve olumlu sonuçlar doğurmaktadır; dolayısıyla gözlemlenen

olaylar o denli esnek gözükmektedir ki beklenen cevaba her zaman ulaşılmaktadır. İnsan doğaya ilişkin bir soru sorduğunda her şey bu soruyla uyumlu bir biçimde kendisini hızla yeniden düzenliyor gibidir. Sosyal bilimciler gün gelecek bu durumun kendi alanlarında da geçerli olduğunu esefle keşfedeceklerdir; kanıtlanamayacak hiçbir şey yoktur, aksi ispat edilebilecek hemen hiçbir şey yoktur; tarih kendisini sınıf mücadelesi kategorisi altında olduğu kadar, "karşı çıkma ve tepki" kategorisi altında ya da "ideal tipler"le uyumlu olarak uygun ve tutarlı bir biçimde düzenler. Tarihin, seküler dinlerin terminolojisiyle kendisine yaklaşıldığında aynı bağlılığı göstermemesi için hiçbir sebep yoktur.

Yerinde bir örnek vermek gerekirse, Max Weber Nasıralı İsa'yı model alarak kendi ideal "karizmatik lider" tipini türetmiştir; Karl Mannheim'ın öğrencileri aynı kategoriyi Hitler'e uygulamakta bir sıkıntıyla karşılaşmamışlardır.[24] Sosyal bilimcinin bakış açısından Hitler ve İsa özdeşti, çünkü ikisi de aynı toplumsal işlevi görmüştü. Böylesi bir sonucun ancak ve ancak İsa'nın ya da Hitler'in söylediklerine kulak vermeyi reddeden insanlar için mümkün olduğu apaçık ortadadır. Buna çok benzer bir şey bugün "din" teriminin başına geliyor gibidir. En önde gelen taraftarlarından birinin meşhur bir dipnotta onaylayarak aktardığı söz, meslektaşlarından birinin o hayret uyandırıcı keşfi ("Tanrı dine geç gelmiştir, üstelik gelmesi de kaçınılmaz değildir."[25]), her yerde dinleri gören o eğilimin ilineğini değil özünü oluşturmaktadır. "Seküler din" teriminde her zaman içkin olan sapkınlık tehlikesi burada kendisini serbestçe göstermektedir. Seküler dinler komünizmin "Tanrı'sız bir din" olması anlamında mümkün bir şeyse, dini kamusal işlere sokmayan seküler bir dünyada değil, Tanrı'yı bile dinden bertaraf eden bir dünyada yaşıyoruz demektir; bu da Marx ve Engels'in bile imkânsız olduğuna inandıkları bir şeydir.[26]

Kategorilerimizin içini boşaltan bu işlevselleştirmenin akademik düşüncenin fildişi kulesinde gerçekleşen yalıtık bir feno-

men olmadığı tartışmasız bir gerçektir. Bu durum toplumumuzun giderek işlevselleştirilmesiyle, daha doğrusu modern insanın giderek toplum makinesinin basit bir dişlisi haline gelmesiyle yakından ilişkilidir. Totaliter dünya ve onun ideolojileri sekülarizmin ya da ateizmin radikal yönünü yansıtmazlar; onlar insanların işlevselleştirilmelerinin radikal yönünü yansıtırlar. Onların tahakküm metotları şu varsayıma dayanır: insanlar bütünüyle koşullandırılabilirler, çünkü onlar daha üstün tarihsel ya da doğal güçlerin memuru olmaktan ibarettirler. Buradaki tehlike Marx'ın yine de büyük bir coşkuyla *gesellschaftliche Menschheit* (toplumsallaşmış insanlık) diye adlandırdığı şeyin üyeleri olma yolunda *hepimizin* doludizgin ilerlemesidir. "Üretim araçlarının toplumsallaştırılmasına" hararetle karşı çıkan insanların, çoğu kez, insanın o çok daha tehlikeli toplumsallaşmasına akılsızca destek veren ve yardımcı olanlarla aynı kimseler olduğunu görmek tuhaf bir durumdur.

## V

Bu terminolojik tartışmalar ve karşılıklı yanlış anlamalar atmosferi içerisinde, din ile siyaset arasındaki ilişkiye dair o temel sorun çok geniş bir alanı kapsamakta ve muğlak kaçmaktadır. Bu soruna yaklaşmak için sekülarizmi, sadece onun siyasi ve tinsellik dışı yönü üzerinde düşünmek ve şu soruyu sormak yerinde olabilir: Geçmişte, siyaseten geçerli olan, yitimiyle siyasi yaşam üzerinde dolayımsız bir etki yaratan o dinsel öğe ne idi? Ya da aynı soruyu başka türlü ifade edersek, geleneksel dinde özellikle siyasi olan öğe ne idi? Bu sorunun temellendirilmesi şu olguda yatmaktadır: yaşamın kamusal ve dinsel alanlarını birbirinden ayırmak (biz buna sekülarizm diyoruz) siyaseti dinden genel olarak koparmakla kalmamış, fakat özellikle Hıristiyan inanışından da koparmıştır. Halihazırdaki kamusal yaşamımızın yaşadığı kafa karışıklıklarının başlıca sebeplerinden biri onun tam da bu sekülerliği ise, bu durumda Hıristiyan dininin güçlü bir siyasi öğe ba-

rındırmış olması gerektir (bu öğenin yitimi kamusal varlığımızın karakterini değiştirmiştir).

Bunun bir göstergesi, 1848'in devrimci kalkışmalarında büyük bir korkuya kapılıp panik içerisinde "Halkın kendi dinini kaybetmesine izin verilmemelidir" diyen kralın o olağanüstü derecede kaba ve vülger diktumunda verilmiştir belki de. Bu kral Hıristiyan kilisesinin seküler gücüne duyulan güvene işaret etmekteydi; Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarını düşünecek olursak onun hem Hıristiyanlar hem de Hıristiyan olmayanlar tarafından, kamusal alan için tehlikeli ve yıkıcı demesek bile bu alanla ilgisi olmayan bir olgu olarak düşünüldüğünü hatırlarız. Tertullian'ın şu sözü erken dönem Hıristiyanlığın seküler, siyasi yaşama yönelik tutumunu özetlemektedir: "Biz Hıristiyanlara hiçbir şey kamusal işlerden daha yabancı değildir."[27] Bu arada ne oldu da bugün, handiyse seküler diye nitelenebilecek bir çağda, tam da siyasi yaşamın korunmasına yönelik olarak dinin yardımına başvuruldu?

Marx'ın kralın sözü kadar vülger olan cevabı iyi bilinir: "Din, halkın afyonudur."[29] Çok yetersiz bir cevaptır bu; vülger olduğundan değil, özellikle Hıristiyan öğretileri ve onların bireyin kendi ruhunun selamete ermesindeki rolünü amansızca vurgulaması ve insanın günahkârlığı üzerinde ısrarla durması ve de başka herhangi bir dindekinden çok daha kabarık olan günah katalogunu ele alıp işlemesi düşünüldüğünde, bu öğretilerin bir afyon gibi yatıştırıcı olarak kullanılabilmesi epey bir ihtimal dışı olduğundan. Terörün egemen olduğu totaliter ülkelerde, katlanılmaz bir güvensizlik atmosferinde her şeyi açıklayan ve her şeyi hazırlayan yeni siyasi ideolojiler, insanın ruhunu, gerçekliğin şoke edici etkisinden bağışık kılma konusunda, bildiğimiz herhangi bir geleneksel dine kıyasla, çok daha elverişlidir. Bu ideolojilerle kıyaslandığında Tanrı'nın iradesine teslim olma, atom silahları karşısında küçük bir çakı gibi kalmaktadır.

Fakat geleneksel dinde, yetkeye destek olmadaki yararlığı gün gibi açık olan güçlü bir öğe vardır; bu öğenin kökeni muhtemelen dinsel bir nitelik taşımamaktadır, en azından esas olarak –ortaçağın Cehennem doktrini. Ne doktrin ne de onun ölümden sonraki cezalara ilişkin betimlemesi İsa'nın vazettiği şeylere[30] ya da Yahudi mirasına fazla şey borçlu değildir. Gerçekte bunun kendisini ortaya koyması için İsa'nın ölümünden sonra birkaç yüzyılın geçmesi gerekmiştir. Bunun kendini göstermesinin Roma'nın çöküşüyle, yani yetkesi ve sorumluluğu artık Kilise'nin eline geçen seküler bir düzenin gözden kaybolmasıyla çakışması ilginç bir olaydır.[31]

Yahudi ve erken dönem Hıristiyan metinlerindeki referans kıtlığına çarpıcı bir karşıtlık oluşturan şeyde, antikitenin ve sonrasında Platon'un ötedünya mitine (Platon, politik diyaloglarından pek çoğunu bu mitle sonlandırır) ilişkin Hıristiyan öğretisinin politik düşünce üzerindeki aşırı güçlendirici etkisi durmaktadır. Platon ile beraberinde Cehennem doktrininin dinsel yaptırımını getiren Hıristiyanlığın seküler zaferi (o tarihten itibaren bu zafer Hıristiyan dünyasının öyle genel bir özelliği haline gelmiştir ki siyasi risaleler bunu spesifik olarak belirtme ihtiyacı duymamıştır) arasında siyasi problemlere dair önemli bir tartışma yoktur (Aristoteles'in yazdıkları hariç); bu da Platon'un mitinin bir taklidiyle sonuçlanmamıştır.[32] Zira Dante'nin o ayrıntılı ötedünya betimlemelerinin en önemli önceli Yahudi-Hıristiyan kaynaklar değil, Platon'dur; Dante'de salt ezel-ebed yaşam ya da ezel-ebed ölüm konusundaki nihai hükme ve ölümden sonraki olası cezaya değil, ayrıca Cehennem, Araf ve Cennet'in coğrafi olarak birbirinden ayrıldığına tanık oluruz.

Platon'un mitinin hem *Devlet*'in son kitabında hem de *Phaedo* ile *Georgias* diyaloglarının sonuç bölümlerinde salt siyasi içermeler taşıdığı tartışma götürmez. *Devlet*'te bu mit tüm eserin merkezini oluşturan mağara hikâyesine karşılık gelir. Bir alegori olan bu mağara hikâyesi bir Ötedünya, gerçeklik gibi gözüken gölge-

ler yaşamından çark edip "idelerin" açık gökyüzüyle yüz yüze gelmeyi anlatan Platonik *periagoge* korkusu ya da ümidi olmaksızın yapıp eyleyebilen bir avuç kişiye yöneliktir. Sadece bu bir avuç kişi bütün yaşamın hakiki ölçülerini, siyasi işler de dahil olmak üzere, anlayacaktır; ne ki bu kişiler siyasi meselelerle *per se* artık ilgilenmeyeceklerdir.[34] Mağara hikâyesini anlayabilen kişilerin elbette nihai ödüllendirme ve cezalandırma hakkındaki mite inanmaları şart değildir, çünkü idelerin hakikatini *aşkın* ölçüler[35] olarak kavrayan bir kimsenin ölümden sonra yaşam gibi *somut* ölçülere ihtiyacı yoktur. Ölüm sonrası yaşam kavramı bu kişilere fazlaca bir anlam ifade etmez, çünkü mağara hikâyesi yeryüzündeki yaşamı zaten bir tür ölüler diyarındaki yaşam gibi betimlemektedir. Gerçekten de Platon'un kullandığı *eidolon* ve *skia* sözcükleri (bunlar Homeros'un *Odyssey*'de Hades'i betimlerken kullandığı anahtar sözcüklerdir) bütün hikâyenin Homeros'un anlattıklarının tersine çevrilmiş hali ve bir cevabı gibi okunmasını sağlar; gölge olan şey ruh değildir, ölümden sonra hareket halinde olan şey ruhun yaşamı değil, fakat dünyevi yaşamın mağarasına sırtını çevirmeyi başaramayan sıradan ölümlülerin cismani yaşamıdır; yeryüzündeki yaşamımız bir ölüler diyarındaki yaşamdır, bedenimiz gölgeden ibarettir ve tek gerçekliğimizse ruhtur. İdelerin hakikati kendi kendilerini belirtik kıldıkları için dünyevi yaşamın hakiki ölçüleri hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde ileri sürülüp tanıtlanamaz.[36]

Dolayısıyla inanç, bütün görünür şeylerin görülemeyen ölçümlerini gören gözlerin eksikliğini çeken çokluk için gerekli olan bir şeydir. Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne duyduğu inancın doğası ne olursa olsun, ölümden sonrasının derecelendirilmiş bedensel ceza miti, açıktır ki, kamusal işleri ikincil planda ve dolayısıyla sadece çok az kişinin erişebildiği bir hakikat rejimine tabi gören bir felsefenin icadıdır.[37] Gerçekten, ancak çoğunluk tarafından yönetiliyor olma korkusu bu bir avuç kişiyi kendi siyasi ödevlerini yerine getirmeye itebilir.[38] Azınlık çokluğu hakikate

ikna edemez, çünkü hakikat iknanın nesnesi haline gelemez ve ikna çoklukla uğraşmanın biricik yoludur. Fakat çokluk hakikat doktrini içerisinde bilgilendirilemese de bir düşünceye, *sanki o düşünce hakikatmiş gibi* inanmaya ikna edilebilir. Bir avuç kişinin hakikatini çokluğa taşıyan düşünce Cehenneme duyulan inançtır; yurttaşları onun varlığına ikna etmek, onların sanki hakikati biliyorlarmış gibi davranmalarını sağlayacaktır.

Bir başka deyişle Platon'daki Cehennem doktrini siyasi amaçlar için uydurulan siyasi bir enstrümandır.[39] Ölümden sonraki yaşamla ilgili spekülasyonlar ile Ötedünyaya ilişkin betimlemeler, hiç kuşkusuz insanın yeryüzündeki bilinçli yaşamı kadar eskidir. Yine de Platon'da "ölüler diyarındaki cezalandırma ve ödüllendirmeyle ilgili bu tür bir efsanenin, edebiyat tarihinde ilk kez olmak üzere, kesin olarak doğruluğun hizmetine sokulduğunu"[40], yani kamusal/siyasi yaşamın hizmetine sokulduğunu görmemiz de mümkündür. Bu durumu antik dönemin seküler yazarlarının Platon'un mitini rahatlıkla kullanmış olması doğrulamaktadır; bu yazarlar bu mite ciddi anlamda inanmadıklarına Platon kadar açıkça işaret etmişlerdir; öte yandan Hıristiyan inancı –Hıristiyanlık seküler çıkarlar ve sorumluluklardan yoksun kalmadığı sürece– bu türden bir Cehennem doktrini sergilemez.[41]

Cehennem doktrinini geliştirmek için başka hangi tarihsel etkiler devreye girmiş olursa olsun, bu doktrin antik dönem esnasında siyasi amaçlar doğrultusunda kullanılmak üzere varlığını devam ettirdi. Hıristiyanlık ancak bu doktrinin dinsel gelişimi sona erdikten *sonra* onu resmen benimsedi. Erken ortaçağda Hıristiyan Kilisesi siyasi sorumlulukların giderek farkına varıp iktidarı ele almak istediğinde, Hıristiyan inancı Platon'un siyaset felsefesine benzer bir kafa karışıklığıyla yüzleşmek durumunda kaldı. Her ikisi de, özü görececiliğe dayalı gibi gözüken bir âleme mutlak ölçüler dayatmayı denedi ve bu, insanın insana yapabileceği en kötü şeyin onu öldürmek olduğu, yani günün birinde

kendi başına gelmesi mukadder bir şeye yol açmak olduğu o ezel-ebed beşeri durumda söz konusu olmaktaydı. Cehennem doktrininde bu durumun "iyileştirilmesi" yönünde önerilen şey, cezalandırmanın ebedi ölümden, yani ruhun çektiği ebedi ıstıraptan kurtulmak için ölümü arzulamasından daha fazlası anlamına gelebilir.[42]

Modern seküler dünyamızın göze çarpan siyasi karakteristiği, giderek daha fazla sayıda insanın ölümden sonraki ödül ve cezaya olan inancını yitirmesi, öyleyken bireysel bilinçlerin gördüğü işlevin ya da çokluğun görünmez hakikatleri algılama kapasitesinin siyaseten hiç olmadığı kadar güvenilmez kalmasıdır. Totaliter devletlerde toplama kampları ile işkence merkezlerinde neredeyse bilerek ve isteyerek dünya üzerinde bir tür cehennem inşa etmeye kalkışıldığını görüyoruz; bu cehennemin ortaçağdaki cehennem imgesinden farkı teknik gelişmelerde ve bürokratik yönetimde, fakat aynı zamanda sonsuzluktan yoksun olmasında düğümlenmektedir. Dahası, Hitler Almanya'sı "Öldürmeyeceksin" emrinin sürekli olarak tersini yapan bir ideolojinin Batı geleneği içerisinde yetişmiş bir bilincin ezici direnciyle karşılaşmak zorunda olmadığını tanıtlamıştır. Tersine, Nazi ideolojisi çoğun bu bilincin işlevini (bu bilinç kişinin toplumla ve onun inançlarıyla uyum içerisinde olup olmadığını gösteren bir mekânizmadan başka bir şey değilmiş gibi) tersine çevirebilmiştir.

Bir başka deyişle, modern çağın sekülerleşmesinin siyasi sonucu, geleneksel dindeki biricik *siyasi* öğe olan Cehennem korkusunun kamusal yaşamdan, yanı sıra da dinden söküp atılmasında kendini göstermektedir. Bu kayıp, tinsel açıdan olmasa da siyasi açıdan, içinde yaşadığımız dönem ile önceki yüzyıllar arasındaki en önemli ayrımdır. Elbette, salt yararlık açısından, hiçbir şey iktidardaki totaliter ideolojilerin insanın ruhu üzerinde uyguladığı Cehennem korkusundan daha iyi yarışamaz. Yine de, dünyamız bir kez daha nasıl bir dinsel yönelime girerse girsin, dünyamızda otantik inanç ne kadar fazla olursa olsun, ya da ah-

laki değerlerimiz dinsel sistemlerimize ne denli derinlemesine kök salmış olursa olsun, Cehennem korkusu çoğunluğun eylemlerini engelleyen ya da uyaran güdüler arasında değildir artık. Bu durum, seküler dünya din ve siyaset alanlarının birbirinden ayrılmasını içeriyorsa eğer, kaçınılmaz gözükmektedir; bu koşullarda dinin kendi başat siyasi öğesini kaybetmesi mukadderdi, tıpkı kamusal yaşamın aşkın bir yetkenin dinsel yaptırımını kaybetmeye yazgılı olması gibi. Bu ayrılık bir olgudur ve dahası dindar olmayan insanlar kadar dindar insanlara da avantaj sağlamaktadır. Modern tarih "taht ile mihrap" arasındaki ittifakların kimileyin her ikisinin de aleyhine olabileceğini göstermiştir. Fakat geçmişte tehlike, dini basit bir bahane olarak kullanmaktan ve böylelikle hem dinsel inancı hem de siyasi eylemi ikiyüzlülük kuşkusuna maruz bırakmaktan ibaretti, ama bugün tehlike çok daha büyüktür. Gelişiminin son noktasına gelmiş bir ideolojiyle karşılaştığımızda bizi bekleyen en büyük tehlike, onu kendi ideolojimizle karşılamamızdır. Kamusal-siyasal yaşama bir kez daha "dinsel tutku" telkin etmeye ya da dini siyasi farklılıkların bir aracı olarak kullanmaya kalkıştığımız takdirde sonuç, dinin bir ideolojiye dönüşüp bozulması şeklinde olabilir pekâlâ; totalitarizme karşı verdiğimiz kavga da özgürlüğün özüne bütünüyle yabancı olan bir bağnazlığın etkisiyle yozlaşabilir.

## [Arendt'in Jules Monnerot'nun Eleştirisine Cevabı]

Bay Monnerot'nun argümanındaki önemli nokta yazarın, Marx'ın dinlerin birer ideoloji olduğu yolundaki önermesi ile ideolojilerin birer din olduğu yollu kendi kuramı arasındaki farklılığı göz ardı etmesidir. Marx'a göre din, diğer birçok şey gibi, ideolojik üstyapılar âleminde yer alır, bu âlemdeki şeyler birbirinin aynısı değildir; dinsel bir ideoloji dinsel özellik taşımayan bir ideolojiyle aynı değildir. Din ile dindışı arasındaki içerik farklılığı korunmuştur. Bay Monnerot ve diğer "seküler din" savunucuları bir ideolojinin içeriği ne olursa olsun, bütün ideolojilerin birer din

olduğunu söylemektedirler. Bu kuramda (fakat Marx'ın öğretisinde değil) din ve ideoloji özdeş hale gelmiştir.

Bu özdeşleştirmenin nedeni olarak da ideolojilerin dinlerle aynı rolü oynaması gösterilmektedir. Aynı mantıktan hareket edecek olursak ideolojiyi bilimle de özdeşleştirmemiz mümkündür (Bay Monnerot komünist ideolojinin "bilimin kitlelerin gözündeki prestijini gasp ettiğini" belirttiğinde neredeyse bu tür bir anlayışın örneğini verir). Bilimi bu nedenden dolayı komünist ideolojiyle özdeşleştirmek hata olur elbette; fakat bu hata gerçekte komünizm "dinsel" değil "bilimsel" olma iddiasında bulunduğu ve tezlerini bilimsel tarzda dillendirdiği ölçüde, mantıken benzer bir özdeşleştirmenin dinle yapılmasına kıyasla daha fazla doğruluk payı taşır; bir başka deyişle dinsel sorulardan çok bilimsel sorulara cevap verir. Bay Monnerot'nun argümanıyla ilgili olarak, onun dinden farklı bir etkinlik olarak bilime duyduğu saygı, komünist ideolojiyi dinle değil de bilimle özdeşleştirmesinde hiçbir sakınca görmemesine yol açabilmiştir.

Burada basit bir kafa karışıklığı vardır ve Bay Monnerot'nun "komünistlerin her şeye bir cevabı vardır. Bu da bütün ortodoksilerin karakteristik özelliğidir," sözünde çok net biçimde kendini göstermekte ve dolayısıyla komünizmin ortodoksi olduğunu ima etmektedir. Bu akıl yürütmedeki sakatlık Yunanların mantığa ters düşünüşlerle kendilerini eğlendirmelerinden ve benzer bir mantıksal işlemi izleyerek insanı tüyleri yolunmuş bir tavuk olarak betimlemeye varmalarından beri bilinmektedir. Ama ne yazık ki günümüzde bu tür bir şey o kadar da eğlenceli değildir.

Bay Monnerot benim halihazırdaki eşitleme metotlarını takip etmememden ve din ile ideolojiyi "tanımlamaya" yanaşmamamdan şikayet ediyor. (Bir ideolojinin ne olduğu sorusuna ancak tarihsel olarak cevap verilebilir, çünkü ideolojiler ilk defa on dokuzuncu yüzyılın başında ortaya çıktı: Ben, tanım olmasa da, *The Review of Politics*'in Temmuz 1953 tarihli sayısında yayımlanan "İdeoloji ve Terör: Yeni Bir Yönetim Biçimi" başlıklı makalemde

böyle bir cevap vermeye çalıştım.)[43] Bir tanımın ne olduğu ve şeylerin doğasını sorgulamak suretiyle ne derecede tanımlara varabileceğimiz sorusunu burada ele alma imkânım yok. Ama açık olan bir şey var: Ancak ve ancak ayrımlar koyarak neyin farklı olduğunu tanımlayabilir ve tanımlara ulaşabilirim. İdeolojilerin birer din olduğunu söylemek ne ideolojiyi ne de dini tanımlar; tam tersine, günlük kullandığımız dile içkin olan ve bilimsel sorgulamaların keskinleştirip aydınlatması gereken farklılığı, o belli belirsiz hissedilen farklılığı da yok eder.

Öyleyken, böylesine görece yeni bir fenomeni bir ideoloji olarak tanımlamak mümkünken, dini tanımlamaya cüret etmiş olmam halinde nasıl da küstahça bir tavır sergilemiş olurdum! Benden önce pek çok âlimin buna kalkışması ve başarısızlığa uğramasından dolayı değil, fakat tarihsel malzemenin oluşturduğu zenginlik ve hazinenin kaynaklara, tarihe ve geçmiş düşüncesine hâlâ saygısı olan herkesi suspus etmesi gerektiğinden. Varsayalım ki dini tanımladım ve büyük bir dindar düşünür –kanguruya tapan biri değil elbette, böyle birini kolayca hesaba katabilirim– dikkatimden kaçtı! Tarih araştırmalarında hazır tanımlara ulaşmak önemli değildir, önemli olan şey sürekli olarak ayrımlar koymaktır ve bu ayrımlar konuştuğumuz dile ve ele aldığımız konuya uyumlu olmalıdır. Aksi halde herkesin kendi dilini konuştuğu ve başlamadan önce gururla şunu ilan ettiği bir duruma iniş yaparız çok geçmeden: (bununla) ben, şu anda bana yardım eden ve imgelemimi hükmü altına alan şeyi kastediyorum.

Bu kafa karışıklığı, kısmen, sosyologların o tikel görüşünden kaynaklanmaktadır; kronolojik sıralamayı, olguların yerini, olayların etkisini ve benzersizliğini, kaynakların tözel içeriğini ve genel olarak tarihsel gerçekliği ihmal eden sosyologlar, kendi içinde ve kendi başına, "işlevsel roller"e yoğunlaşır ve böylelikle toplumu her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu Mutlak haline getirirler. Onların temel sayıltısı tek bir cümlede özetlenebilir: Her madde-

nin bir işlevi vardır ve onun özü de oynadığı işlevsel rolle aynıdır.

Bugün bazı çevrelerde bu sayıltı bir kalıpsözün kuşkulu itibarını kazanmıştır; Bay Monnerot gibi sosyologlar, bu kalıpsözü paylaşmayan biriyle karşılaştıklarında gözlerine ya da işittikleri şeye inanamamaktadırlar. Ben her maddenin bir işlevi olduğuna, işlevle özün aynı olduğuna, birbirinden bütünüyle farklı iki şeyin –sözgelimi Tarihin Yasasına duyulan inanç ile Tanrıya duyulan inanç– aynı işlevi gördüklerini düşünmüyorum. Belli koşullar altında iki farklı şeyin aynı "işlevsel rolü" oynaması durumunda bile bunların özdeş olduğunu düşünmem; çünkü bu, duvara çivi çakmak için ayakkabımın topuğunu kullandığımda topuğun çekiç olduğunu düşünmeme benzer.

## NOTLAR

1. Engels 1840'lı yıllarda Paris'te birisinin şöyle dediğini aktarır: "*Donc, l'atheisme c'est votre religion*" ("O halde ateizm sizin dininiz"); çünkü bu kişi "dinsiz bir insanın ancak bir canavar olarak tasavvur edilebileceğini" düşünmektedir. Bkz. "Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", *Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works* içinde, Londra, 1950, II, 343.

2. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, II, "Kutlu Adalar Üzerine." –Ed.

3. Pascal'in Descartes'a olan negatif bağımlılığı da ek belgelemeye gerek duyulmayacak kadar iyi bilinmektedir. *Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est* Kierkegeaard'ın ilk felsefi elyazmalarına aittir (Kış, 1842/3); ruhsal bir otobiyografi formunda yazan Kierkegaard bu cümlenin hayatında nasıl önemli bir rol oynadığını, Descartes'ı Hegel'den öğrendikten sonra felsefi incelemelerine Descartes'la başlamadığı için üzüntü duyduğunu anlatır (s. 75). Hegel'in Descartes yorumunu benimseyen Kierkegaard bu yorumda modern felsefenin özünü, onun ilkesini ve başlangıcını görmüştür. Bu kitapçık Kierkegaard'ın 1909 tarihli *Collected Works* (c. IV)'ünün Danca basımında yer almaktadır. Ben, Wolfgang Struve'nin Almancaya yaptığı çeviriyi (Darmstadt, 1948) kullandım.

4. *A.g.e.*, s. 76.

5. *Pensées*, ed. Jacques Chevalier, La Pléiade, Paris, 1950, No. 92, s. 370. Paragrafın tümü Pascal'in inancının güvenli bilginin olanakları konusunda düştüğü ümitsizlikten köklendiğini çok daha açık bir şekilde göstermekte-

dir: *"L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu'ils apportent a leurtour: elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses, Ils mentent et se trompent a l'envie."* ("İnsan, zerafetten yoksun bir doğallık ve silinmezlikteki hatalarla dolu bir özneden ibarettir. Hiçbir şey ona hakikati gösteremez. Her şey onu aldatır. Her ikisinden de açık yüreklilikle yoksun olduğu iki hakikat ilkesi, yani mantık ve duygular, sırayla birbirlerini aldatır. Duygular, aklı yanlış görünümlerle kandırır; sıra kendisine geldiğinde attığı zar da aynısıdır: intikamını alır. Ruhun tutkuları duyguları allak bullak eder ve onlardan yanlış izlenimler ortaya çıkartır. Kıskançlıktan yalan söyler ve kandırır".) Pascal burada, başka yazılarında olduğu gibi, usun da bir hata kaynağından ibaret olduğunu anlatsa da, başlıca hata kaynağının –duyu-algı ve duyusal arzu anlamında– duyular olduğu (us ancak ve ancak "kendi öcünü alır") açıktır.

6. *A.g.e., No.* 75, s. 416.

7. *Descartes, Principes*, No. 5: *"...principalement pare que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a crée, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore si peut-être il n'a point voulu nousfaire tels que nous soyons toujours trompés ... car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois ... pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours?"* ("Bizi kadirimutlak bir Tanrı'nın yarattığı söyleniyor. O'nun, bizi, belki de her zaman aldatılan bir varlık olarak yaratmış olmayı isteyip istemediğini bilmiyoruz (...) [Ama] bazı zamanlar kendimizi kandırmamıza izin verdiğine göre (...) kendimizi sürekli kandırmamıza da neden izin vermesin?")

8. Descartes, *Discours de la Méthode*, Première Partie: *"Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre a distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et* marcher avec assurance *en cette vie"* ("Ve davranışlarımı açıklıkla görebilmek ve bu hayatta *kendimden emin yürüyebilmek* için her zaman doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrenmeye yönelik şiddetli bir arzu duyuyorum") (vurgulama benim).

9. Waldemar Gurian, Bolşevizmin kısa tarihini anlattığı o mükemmel eserinde (*Bolshevism*, Notre Dame, 1952), Bolşevik-Komünist hareketi "toplumsal ve siyasal bir seküler din" olarak görmesinin başlıca sebebi olarak şunu gösterir: "Geleneksel dinlere inananlar Tanrı'ya, Hıristiyanlar İsa'ya ve Kiliseye neyi atfediyorlarsa, Bolşevikler de toplumsal, siyasal ve tarihsel gelişimin bilimsel yasaları diye adlandırdıkları şeylere aynısını atfetmekte-

dirler (bu yasalar Marx, Engels, Lenin ve Stalin tarafından oluşturulan doktrin içerisinde formüle edilmiştir). Dolayısıyla Bolşeviklerin bu doktriner yasaları kabul etmeleri seküler bir din olarak nitelenebilir." s. 5.

Geleneksel kavramların bu türden sekülerleştirilmesinin suçlusu dünyanın gizlerinin Tanrı'nın varolmadığını varsayarak çözülebileceğine inanan ateistler değil, olsa olsa dünyanın gidişatını açıklamak için Tanrı "fikrini" kullanan deistlerdir.

10. Görebildiğim kadarıyla bu terim kesin bir terminolojik anlam içerisinde ve modern totaliter hareketlerle ilişkisi bağlamında ilk kez Eric Vögelin tarafından kullanılmıştır (*Die Politischen Religionem*, 1938). Bu küçük kitabında Vögelin, kendisinin biricik önceli olarak Alexander Ular'ı (*Die Politik, Die Gesellschaft* dizisi içinde, ed. M. Buber, 1906, c. III) zikreder. Ular, bütün siyasi yetkenin dinsel bir kökene ve dinsel bir niteliğe sahip olduğunu, siyasetin de zorunlu olarak dinsel bir karakter taşıdığını ileri sürer. Bu düşüncesini tanıtlamak için de ilkel kabilelerin dinlerini örnek verir; onun bütün argümanı şu cümlede özetlenebilir: "Ortaçağda Hıristiyanların tanrısı gerçekte muazzam boyutlardaki bir totemden başka bir şey değildir. (...) Hıristiyan, bu totemin çocuğudur, tıpkı Avustralyalı yerlinin kangurunun çocuğu olması gibi." Daha önce yayımlanan bir kitabında Vögelin, Tibet dinlerini kendi argümanını temellendirme babında örnek olarak kullanır. Daha sonra bu uslamlamayı bütünüyle terk etse de, bu terimin başlangıçta Batı geleneğinin *per se* bir yorumundan değil, antropoloji çalışmalarından türemiş olması kayda değer bir noktadır. Terimin antropolojik ve kabilesel psikolojik içermeleri hâlâ sosyal bilimlerde alenen kullanılmaktadır.

11. Açık ara en parlak ve en düşünceli serimleme Eric Vögelin'de bulunabilir (*The New Science of Politics*, Chicago, 1952).

12. Romano Guardini'nin, dinin, varolduğu yerlerde "kişilerin iç dünyasına çekildiği" yolundaki vargısını paylaşmasam da, dünyanın sekülerliğinin (günlük kamusal varoluşumuzun "ilahi bir gücün bilincinden yoksun" olması) "bireylerin giderek dinden uzaklaşmasını değil, fakat kamusal bilincin giderek dinsel kategorilerden uzaklaşmasını imlediği" yolundaki ifadesine katılıyorum. Alıntıları 3 Temmuz 1963 tarihli –Londra merkezli *Dublin Review*'da yer alan bir makaleden uzun parçalar yayımlayan– *Commenweal*'den (c. LVIII, no.13) yaptım.

13. Bu mücadelenin temelde dinsel bir mücadele olduğunu söylemek, özgürlükten *daha fazlasını* öne sürmek istediğimiz anlamına gelebilir pekâlâ. Ne ki bu, "özgürlükten daha fazlası" tanımının hoşgörülü olduğu daha sonra ortaya çıkmış olsa da, oldukça tehlikelidir; bizi pekâlâ bir tür tinsel iç savaşa çekebilir (böyle bir savaşta "din"e aykırı olan her şeyi ortak

mücadelemizden dışlarız). Ve diğer bütün alanlarda olduğu gibi burada da neyin dinle bağdaşıp neyin bağdaşmadığını ilk ve son kez tanımlayacak bağlayıcı bir yetkenin olmamasından ötürü, sürekli değişen yorumlamaların insafına terk edilmiş olacağız.

14. *Die deutsche Ideologie*, MEGA, Feuerbach, I, v, 15.

15. *Das Kapital*, I, Bölüm xxiii, 1.

16. Engels, *op. cit.*, "Din kendi tanrısı olmaksızın varolabiliyorsa, simya da kendi felsefe taşı olmaksızın varolabilir."

17. Marx'ın kendi sözcükleriyle: "Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz. (Şiddet, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir. Bizzat iktisadi bir kuvvedir o)" *Das Kapital*, Bölüm xxiv, §6.

18. Engels, *Selected Works*, 354.

19. *A.g.e.*, s. 340.

20. *A.g.e.*

21. Engels Marx'ı sık sık Darwin'le karşılaştırmış, bunun en belagatli örneğini de Marx'ın mezarı başında yaptığı konuşmada vermiştir: "Darwin nasıl organik doğanın gelişme yasasını bulduysa, Marx da beşeri tarihin gelişme yasasını buldu," *a.g.e.*; s. 153.

22. Bu bütünüyle kafa karıştırıcı metodun iyi bir örneği Jules Monnerot'tur, *Sociology and Psychology of Communism*, Boston, 1953.

23. Bu iki pozitif bilimin sadece bütün verilerin bilgisini değil, aynı zamanda bütün olası tözsel düşünceyi de kavraması gerekiyordu. "Önceki bütün felsefenin hâlâ ayakta kalan tek öğesi düşünce bilimi ve onun yasalarıdır (formel mantık ve diyalektik). Diğer her şey pozitif doğa bilimi ile tarihin kapsamındadır." Engels, "Socialism, Utopian and Scientific", *Selected Works* II içinde, 123. Formel mantık ve semantik gibi yeni disiplinlerimizin kökenlerini hangi ölçüde sosyal bilimlere borçlu olduklarını göstermek, denemeye değer bir girişim olacaktır.

24. Aynı şey, sözgelimi, Hans Gerth'te de vardır: "The Nazi Party", *American Journal of Sociology*, c. 45, 1940. Bu örneği vermekten kastım Max Weber'in kendisinin de bu tür korkunç özdeşleştirmelerden dolayı suçlanmış olabileceğini ima etmek değil.

25. Monnerot, *op. cit.*, s. 124. Monnerot burada Van der Leeuw'u (*Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948) ve Durkhem'ı (*De la Définition des phénomènes religieux*) zikreder.

26. Marx ve Engels dinlerin birer ideoloji olduğuna inanıyorlardı, ama ideolojilerin de birer din olabileceğini düşünmemişlerdi. Engels'e göre, "Eskisinin yerine yeni bir din [kendi yeni ideolojisini –y.n.] koymak [burju-

vazinin] hiç aklına gelmedi. Robespierre'in bu girişiminde nasıl başarısızlığa uğradığını herkes bilir." "Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", *Selected Works*, II, 344.

27. Apol. 38: *nobis nulla magis res aliena quam publica.*

28. Seküler yetke açısından dinin olası yararlığı ancak ve ancak kamusal-siyasal yaşamın eksiksiz sekülerliği koşullarında, yani içinde yaşadığımız dönemin başlangıcında ve modern çağda, fark edilebilir. Ortaçağda seküler yaşamın bizatihi kendisi dinsel karakter taşımaktaydı ve dolayısıyla da din siyasi bir enstrüman haline gelememişti.

29. Çoğun yanlış aktarılan bu ifade dinin insanlar için bir afyon olarak *icat edilmediğini*, fakat bu amaçla *kullanıldığını* imler.

30. St. Luke, 16, 23-31, bilebildiğim kadarıyla, konuya ilişkin an açık pasajdır.

31. Bkz. Marcus Dods, *Forerunners of Dante* (Edinburgh, 1903) ve Fredric Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld*, New York, 1887.

32. Bunlardan öne çıkan ikisi Scipio'nun Cicero'nun *De Re Publica*'sıyla sona eren rüyası ile Plutarkhos'un *Delays of Divine Justice*'ındaki son düştür. *Odyssey*'deki on birinci kitaptan oldukça farklı olan *Aeneid*'in altıncı kitabıyla da karşılaştırınız.

33. Bu görüş Marcus Dods'ta (*op. cit.*) özellikle vurgulanır.

34. Özellikle bkz. *Devlet*, 7. Kitap, 516d.

35. "Ölçme gibi üstün bir sanatın olduğu ve filozofun değerlere ilişkin bilgisinin ölçme kabiliyetinden başka bir şey olmadığı yolundaki fikir Platon'un bütün eserinde baştan sona gözüken bir temadır." Werner Jaeger, *Paidea*, II, 416, 45. not.

36. Platon'un adalet üzerine olan bütün diyaloglarının bir yerinde konuya ara verilir ve o hararetli tartışma süreci bir kenara atılmak durumunda kalınır. *Devlet*'te Sokrates, gençlerin sorduğu sorulara doğrudan cevap vermekten kaçınır; buradaki çetrefil soru adaletin, insanlardan ve tanrılardan saklandığı takdirde hâlâ olanaklı olup olmadığıdır. Özellikle 427d'de 372a'da.

37. Ötedünyaya ilişkin Platon'un mitlerinin siyasi bir karakter taşıdığının en açık kanıtı, bu mitlerin, bedensel bir ceza imledikleri için, bedenin ölümlülüğü ile ruhun ölümsüzlüğüne dair kendi kuramıyla bariz bir çelişki içerisinde olmasıdır. Dahası Platon, bu tutarsızlığın gayet iyi farkındaydı. Bkz. *Gorgias*, 524.

38. *Devlet*, 374c.

39. Bu durum *Phaedo* ile *Gorgias*'taki son mitlere bakıldığında da açıkça görülebilir; bu mitler filozofun hakikati anlattığı alegoriler –mağara hikâyesi gibi– içermemektedir. *Phadeo* esas olarak ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili değildir, "Sokrates'in yargıçlar önünde kendini savunurken yaptığı konuşmadan daha ikna edici olan" bir "gözden geçirilmiş Savunma"dır. (F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, s. 69). Kötülük yapmaktansa kötülüğe maruz kalmanın daha iyi olduğunu "kanıtlamanın" olanaksızlığını gösteren *Gorgias*, sonunda miti –büyük bir mahcubiyetle– bir tür *ultima ratio* olarak anlatır, Sokrates'in kendisinin de bunu çok ciddiye almadığına açıkça işaret ederek.

40. Marcus Dods, *op. cit.*, s. 41.

41. İlk yüzyıllardaki Hıristiyan yazarlar İsa'nın Ölüler Diyarı'na gitme misyonuna sahip olduğuna inanıyorlardı; burada amaç Cehennemi tasfiye etmek, Şeytan'ı bozguna uğratmak ve Hıristiyanların ruhlarını nasıl kurtardıysa ölü günahkârların ruhlarını da hem cezadan hem de ölümden kurtarmaktı. Bunun tek istisnası Tertullian'dı. Bkz. Huidekoper, *op. cit.*

42. Yahudiliğin Cehennem tasarımlarında ölümü arzulamak çok sık görülen bir motifti. Bkz. Dods, *op. cit.*, s. 107 ve sonrası.

43. Bu deneme *The Origins of Totalitarianism* (*Totalitarizmin Kaynakları*)'in 1958 ve sonraki basımlarında yer almaktadır. –Ed.

# ESKİ KOMÜNİSTLER

Bu yazı sabık komünistler hakkında değil, eski komünistlerin rolü hakkında. Bu iki grup arasındaki çizgi kuramsal olarak kolaylıkla çizilip anlaşılabilir. Sadece Birleşik Devletler'de değil dünyanın her yerinde pek çok insan şu veya bu zamanda ve çok değişik nedenlerle totaliter bir hareketin üyesi olmuştur (parti üyesi, yoldaş ya da sempatizan olarak). Bu kişiler arasında bu partilerdeki sivrilmişlikleri hiçbir zaman siyasi önemlerinden kaynaklanmayan, fakat başka bir alandaki sivrilmelerinden dolayı ait oldukları partiye prestij kazandıran insanlar vardır.

Picasso önde gelen komünistlerden biri değildir; her nasılsa komünizme yakınlık duymuş büyük bir ressamdır. Onun sorumluluğu resim alanındadır; siyasi düşüncelerini ifade etmeye başladığı zaman değil, komünizm adına kötü resimler yapmaya başladığı zaman artistik samimiyetini kaybeder. Picasso partiden yarın ayrılmak durumunda kalsa sabık bir komünist olur, eski bir komünist değil.

Başat ilgi alanları politika olan, diğer insanlardan bütünüyle farklı bir grup insan da bu sabık komünistler kategorisine aittir. Komünizm onların hayatında çok önemli bir rol oynamıştır. Başlıca sorumlulukları partiyeydi; onların şöhreti, devam ettiği sürece, siyasi etkinliklerin bir sonucuydu. Ortak özellikleri arasında partiyi erken terk etmeleri vardı; devrimci bir partinin her yönüyle totaliter bir harekete evrilmesine yol açan aşamaları –

açıkça bilmeseler de– sezinlemeye yetecek bilgiye sahiptiler ve bu konuda hüküm vermelerine yarayan kendi ölçütleri vardı. Bu ölçütler bugün bizim bildiğimiz şeylerin ışığında yeterli görülmeyebilir, ama o tarihlerde yeterliydi. Bunlar arasında parti içi demokrasinin ortadan kaldırılması, çeşitli ulusal komünist partilerin bağımsızlığının tasfiyesi ve bütünüyle Moskova'nın talimatlarının güdümüne sokulması vardır. Bu tarihin pek çok açıdan dönüm noktasını oluşturan Moskova Duruşmaları bu süreci sonuçlandırmıştır.

Biz burada bu insanların yazgılarıyla ilgilenmiyoruz; gerçekte partiden ayrılmalarından sonra onlar için ortak bir payda bulmak güçtür. Bu kişiler yazar, gazeteci, işadamı ve sağ ya da sol bütün mevcut partilerin üyesi olarak kamusal ve özel yaşama dağıldılar. Birçoğu siyasetten bütünüyle koptu. Komünist geçmişleri önemli bir biyografik olgu olarak kalsa da bu geçmiş, yeni görüşlerinin, bakış açılarının (*Weltanschauungen*) çekirdeği haline gelmedi. Ne yitirilmiş bir inancın yerine koymak için yeni bir arayışa girdiler ne de bütün gayret ve yeteneklerini komünizmle mücadeleye yoğunlaştırdılar.

Eski bir komünist tipi inşa etmek kolaydır, belki de aşırı derecede kolaydır. Bütün yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için model olarak kendi imgelemimin ürünü olan birini değil, Whittaker Chambers'ı alacağım; sahip olduğu yazarlık yeteneğinden ve görüşlerini açık seçik bir dille ifade etmesinden dolayı toplumun büyük bölümü tarafından eski komünistlerin sözcüsü olarak kabul edilen Chambers, öyle görünüyor ki, bu komünistler arasında da, az ya da çok, kendi sözcüleri olarak kabul görmektedir.

Eski komünistler ile sabık komünistler arasında kuramsal bir çizgi çizmek kolaydır. Pratikte ise işler karmaşıklaşmıştır. Eski komünistler, sabık komünistlerden sayıca çok az olsalar da, sırf geçmişlerinin gücünden dolayı ön plana çıkmışlardır. Komünizm onların yaşamında başlıca husus olma özelliğini korumaktadır. Sayıca az olsalar da potansiyel güçlerinin gerçekte çok daha bü-

yük olduğunu düşünürler, çünkü halihazırdaki kariyer ve ihtiraslarını dayandırdıkları geçmişleri toplumun epey büyük bir kesimi tarafından paylaşılan bir geçmiştir. Eski dostlarını kendilerine katılmaya ikna etmeye çalışırlar: bir itirafta bulunmak, bir dönme edimine sahip çıkmak ve sağlam bir politik grup oluşturmak için.

Bu durum sabık komünistleri aşikâr bir dezavantajın kucağına iter: sanki onlar daha az nezih, daha az dürüst, komünizmin tehlikelerine daha az inanan insanlarmış gibi. Üstelik, geçmişte – on yedi yaşında bile– komünizme bulaşmış olmak, mevcut koşullarda büyük bir handikap oluşturmaktadır. Eski komünistler kervanına katılma arzusu giderek artmaktadır, çünkü çarpıcı itiraflarda bulunmanın sonucu olarak kamuoyu nezdinde yaşanan aşağılanmayı tazmin edecek şey, kesintiye uğramayan bir kamusal kariyerin getireceği avantajdır.

Komünizmden çark ediş eylemine karşı, kişinin komünist bir politikacıdan komünist politika uzmanına pürüzsüzce geçebileceği olgusu durmaktadır. Kırılmaya uğrayan kişisel bir yaşamın kabulünü, yarıda kesilmeyen kamusal tanınmışlık tazmin etmektedir; kamusal planda yaşanan aşağılanma, kişiyi, kendi mesleğini değiştirmek zorunda kalmasını ve önde gelen bir şahsiyet olmaktan çıkıp ortalama bir yurttaşın ortalama hayatına sürüklenmesini ifade eden özel aşağılanmaları yaşamaktan kurtarır.

Bu noktada eski komünistler birer uzman olarak kendi rollerini gene oynarlar; özgür toplum onları totalitarizme karşı mücadelede yardıma çağırmıştır; çünkü düşmanın hangi araçları kullandığını en iyi onların bildiği düşünülmektedir ve dolayısıyla düşmana mukabelede bulunmak için gerekli olan araçları zihinlerinde kurup tasarlayacak en ehil kişiler onlardır.

Onların düşüncesine göre bu bilgi neye dayanmaktadır? Chambers bunu şöyle özetliyor: "Kimse çatışmanın ve düşmanın karakterini eski komünistler kadar bilemez ya da kimse inançları uğruna aynı inan gücü ve arzuyla kendi hayatını onlar kadar teh-

likeye atamaz (...) zira bu mücadele, bütünsel bir fedakarlıkta bulunulmaksızın, kazanılmak ve hatta anlaşılmak bir yana, yürütülemez bile." Dolayısıyla, Silone'nin sözleriyle: "Nihai çatışma komünistlerle eski komünistler arasında olacaktır." Eski komünistler, "içinde yaşadığımız dönemde muhbirliğin bir görev olduğunu" anlamışlardır.

Bu pasajı kısaca yorumlamama izin verin: Komünistler gibi eski komünistler de içinde yaşadığımız dönemin bütün dokusunu nihai bir savaşla sonlanacak olan büyük bir dikotomi olarak görmektedir. Dünyada güçler çoğulluğu yoktur; sadece iki güç vardır. Bu ikisi tiranlığa karşı olan özgürlük muhalefeti (ya da geleneksel terimlerle ne şekilde formüle edilmek istenirse istensin) değil, fakat bir inancın diğerine karşı olmasıyla ilgilidir. Dahası bu iki inancın kaynağı aynıdır. Eski komünistler sabık komünist değildir, onlar "tepetaklak olmuş" komünistlerdir; sabık komünizmleri olmaksızın onların bugün ne yaptığını kimse anlayamaz. Onların bugün ne yapmakta olduğu sorusu çağımızın temel kriziyle ilgilidir; bu da sadece bu iki grup tarafından bilinmektedir: komünistler ve eski komünistler. Nihayetinde, diğer insanlar hesaba katılmamaktadır; bizler bu iki başkarakterin tutuştuğu o büyük tarihsel kavgada sadece birer seyirciyiz. Onların elbette ki müttefiklere ihtiyacı vardır; fakat nasıl ki komünistlerin müttefikleri, komünist kuram ve pratikle uyumlu bir şekilde, her zaman komünist partinin üstün bilgisinin güdümündedir, benzer şekilde eski komünistler de kendi anti-komünist müttefiklerine kendi üstün bilgelikleri aracılığıyla yön vermektedirler. Komünistler geçmişte kendi taraftarları ve müttefiklerine tepeden bakmışlardı; aynı küçümsemeyi eski komünistlerin kendi taraftarları ve müttefiklerine yönelik tutumlarında da görmek mümkündür.

Komünistlerin sadece gerçek hasımlarına saygı duymasına benzer şekilde, eski komünistler de sadece ya eskiden komünist olan ya da hâlâ komünist olmaya devam eden kişilere saygı duymaktadır. Dünyayı ikiye bölmüş oldukları için, içinde yaşa-

dığımız dünyanın o rahatsız edici çeşitliliğini ve çoğulluğunu ancak ve ancak ya bütünüyle geçersiz bir şey diye bir kenara atarak ya da bu durumun tutarlılık ve karakter yoksunluğundan kaynaklandığını belirterek açıklayabilmektedirler.

Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Amerikan liberalizmi on yıllardır komünizm tarafından, burjuvazinin (ya da kapitalizmin ya da her neyse onun) hizmetinde olan, tutarsız/önemsiz bir tutum diye nitelenerek kötülenmiştir; bugün ise eski komünistler tarafından, komünizmin tutarsız/önemsiz müttefiki olarak kötülenmektedir. Tutum ve temel karakter özelliği olarak anti-liberalizm aynı kalmıştır. Liberaller kapitalizmin (bilinçsiz ve dolayısıyla ahmak ya da ödlek) yardımcılarıydı; bugünse kendi ilkelerini enine boyuna düşünemeyecek ve bunun onları doğal olarak komünizme götüreceğini göremeyecek kadar ahmak ya da ödlek kişiler haline gelmişlerdir.

Chambers'ın kitabında (*Witness*, New York, 1952, Chamber'ın hayat hikâyesini anlatır –Ed.) çok büyük bir rol oynayan muhbirlik, bir polis devletinde insanların sürekli olarak değişen iki kategoriye (muhbir olma ayrıcalığına sahip olanlar ile ihbar edilme korkusu altında yaşayanlar) bölündüğü ve bu kategoriler bağlamında örgütlendiği polis devletinde bir ödevdir. Eski bir hikâyedir: ejderhayla, kendimiz de ejderha olmaksızın mücadele edemeyiz: bir muhbirler toplumuyla ancak kendimiz de muhbir olarak mücadele edebiliriz.

Ne var ki bu zamana dek bu, siyasi yaşamın doğasında olan bir tehlike olarak görülmüştür hep; ejderhalarla mücadele etmeye başladığımızda birer ejderhaya dönüşmeyelim diye uyarılıyorduk; bizim ilkin ejderhalar gibi eğitilmemiz gerektiği söylenmiyordu. Geçmişin bilgeliğinin politikanın temel sıkıntılarından birini, bizim eski komünistlerin önerdiği gibi makul bir şekilde gidermeye yanaşmamasının sebebi basittir: Eğer kendimiz de birer ejderha olursak, bu iki ejderhadan hangisinin sonunda hayat-

ta kalacağının pek bir önemi kalmaz. Mücadelenin anlamı yitirilmiş olur.

Totalitarizme karşı savaşmak için totaliter yöntemlerin kullanılması gerektiği yolundaki görüşü eski komünistler belli tarihsel koşullara işaret etmek suretiyle haklı göstermeye çalışırlar. Amaç aracı mubah kılar, demektedirler: Yumurta kırmadan omlet yapılmaz. Araca hükmeden şey amaçtır.

O aşikâr yanlışlığına rağmen amacın aracı mubah kıldığı yönündeki doktrinin bizim nezdimizde tehlikeli bir çekiciliği vardır, çünkü bu anlayış bizim bütün bir siyasi düşünce geleneğimize derinlemesine yerleşmiştir.

*Summum bonum*, kamu yararı, en çok sayıda kişinin mutluluğu vs... bunların hepsinin uygun siyasi araçlarla elde edilebilen amaçlar olduğu düşünülmüştür. Bu değişik siyasi ve teolojik doktrinleri ben kişisel olarak savunmuyorum; ne ki bunlar çok önemli bir hususta bizim yeni totaliter politikacıların yeni ideolojik amaçlarından farklılık göstermekteydi: bunlar, insanların hemen erişebileceği ve varlıklarını somut bir biçimde kanıtlayabileceği amaçlar değildi.

Aziz Augustinus'a göre sahip olmama (kendisi için) izin verilen biricik iyi olan *summum bonum* (diğer bütün iyileri bir amaca ulaşmak için birer araç olarak kullanmam istenmekteydi) bu dünyaya ilişkin bir şey değildi; diğer bütün iyileri organize edebilmekte, onları belli bir hiyerarşiye sokabilmekte, bir başka deyişle bütün eylemler ile yargıların başlıca ölçütü/ölçüsü haline gelebilmektedir; onun zihinlerde imal edilmesi mümkün değildir, çünkü bütün uydurma şeyleri ve denektaşının "aştığı" şekilde bütün eylemleri aşmıştır ve dolayısıyla diğer bütün somut uzaklıkları ölçebilmektedir. Bu, politikanın amacına ilişkin bütün geleneksel kavramlar için de geçerlidir: kamu yararı, en çok sayıda kişinin mutluluğu, iyi yaşam vs... bunların hiçbiri mutlak *summum bonum* anlamında aşkın değildir. Kesin olan şu ki, bunlar *politik* amaçlar değildir. Araç ve amaç kategorileri beşeri eylem ala-

rına uygulanamaz, fakat bizatihi beşeri eylem amaca ulaşmada bir araç olarak görülür (burada amaç aracı aşmaktadır).

Bu kategorilere her zaman içkin olan tehlikeler, politik eylemin amacı, sınıfsız toplum ya da ırk toplumu kavramında ya da başka bir ideal ya da davada görüldüğü gibi, bizatihi politik bir şey olarak algılandığında ancak, gerçek olmuştur.

Araç-amaç kategorisini eyleme ve beşeri ilişkilere uygulamakta ısrar ettiğimiz takdirde, her şeyin tepetaklak olmaya başladığını görürüz. Bir masa yapma amacının, bu amaç doğrultusunda kullanılacak gereçleri ve araçları, ağacı katletmek de dahil olmak üzere, mubah kıldığı doğrudur. Fakat insanlar arasında kötü bir dava adına iyi bir eylemde bulunmanın, sonunda, bu beşeri ilişki dünyasını bir bakıma daha iyi yapacağı, onu geliştireceği, ama öte yandan iyi bir dava uğruna kötü bir eylemde bulunmanın bizim ortak dünyamızı anında bir parça daha kötü bir yer haline getireceği de doğrudur. Komünizmi daha saygın kılma davası söz konusuysa bir komünist makbul bir insan gibi davranacaktır; bunun yaratacağı net sonuç da komünizm propagandası değil, bir parça yerindelik olacaktır. Komünistlerin kendi kötü davaları için iyi işlere nadiren yeltenmelerinin nedeni onların bunu biliyor olmalarıdır; kötü bir dava uğruna harcanan iyicil çabaların sonuçta sadece ve sadece daha iyicil ve dolayısıyla daha güçlü bir topluma yol açacağını bilmektedirler.

Platon hakikate yapışık olan şeyin eylem (*pragma*) değil, düşünce (*theoria*) olduğunu belirtmiştir. Platon'dan bu yana zaman zaman tekrarlandığı üzere eylemin başlıca sakıncası ne yaptığımı tam olarak asla bilememem olgusunda yatmaktadır. Ne yaptığımı tam olarak bildiğim şeyleri ya da bildiğim varsayılan şeyleri düşünmek ve yapmak. Sonuç ne olursa olsun, kimse bundan sorumlu tutulamaz. Ama bu durum eylem için geçerli değildir. Çünkü ben, başkalarının eylemlerinden ve arzularından oluşan bir ilişkiler ağı içerisinde eylemde bulunurum, şimdi yaptığım şeyden sonuçta neyin çıkacağını önceden asla söyleyemem. Bi-

zim politik açıdan edimde bulunmamızın fakat "tarih yapmaya" muktedir olamayışımızın nedeni budur. Öte yandan, hem komünistlerin hem de eski komünistlerin kullandıkları araçlardan rahatsızlık duymamalarının nedeni, ne yaptıklarını biliyor olduklarına duydukları inançtır. Onlar kendilerini tarih yapan kişiler olarak görmektedirler.

Siyasal eylemin tarih yapmakla karıştırılmasının kökü Marx'a kadar uzanır. Marx, Hegel'in insanlık tarihini yorumlamasından sonra, "dünyayı değiştirebileceğini" yani insanlığın geleceğini *şekillendirebileceğini* ümit etti. Marksizm, siyasal eylemi tarih yapmak olarak yozlaştırdığı ya da yanlış anladığı için totaliter bir ideolojiye evrilebilir.

Marksizmdeki totaliter öğe, Nazizmi totaliter kılan ırk kavramı ya da ırk toplumu gibi, sınıflı toplum ya da sınıfsız toplum kavramı değildir pek. Her iki örnekte de önemli olan öğe, tarihin yapılabileceği yönündeki inançtır; belli prosedürleri öğreten bir inançtır bu, ki bu prosedürler sayesinde kişi tarihin amacını meydana getirebilir –ve elbette bunu asla yapmaz. Eylemli olarak yumurtaların kırılması, yumurtaların kırılmasından daha ilginç bir şeye asla yol açmaz. Sonuç, etkinliğin kendisiyle özdeştir: bu, bir kırma edimidir, omlet değil.

Chambers'ın kitabı hakkında tartıştığım bir dostum, yazarın politikayla asla ilgilenmediğinin açık olduğu yolunda bir gözlemde bulundu. Gerçekten de bu kitap Chambers'ın, partisinin siyasi yaşamını nasıl içine sindiremediğini, yazarın bundan nasıl kaçıp bu durumu nasıl küçümsediğini ve resmi komünist siyasanın perde arkasında emir alınıp verilen, tarih yapılan o iç aygıta nasıl girdiğini anlatmaktadır. Ve bu açıdan Chambers değişmemiştir.

Eylül 1939'da yönetimi Sovyet espiyonaj faaliyetlerine karşı uyarmak üzere ilk kez Washington'a gittiğinde, tarihsel bir misyonu yerine getirdiğini ve tarihsel bir ân içerisinde eyleme geçtiğini düşünüyordu; yaptığı görüşmenin bu tekil anda gerçekleş-

mesinin basit bir tesadüften ibaret olduğu hiç aklına gelmemişti. Randevu birkaç ay öncesinden alınmıştı. Chambers tarihsel bir oyunda rol alan bir aktör olduğu düşüncesine kendisini öylesine kaptırmıştı ki, bu edimini esinleyen şeyin Hitler-Stalin paktı olduğuna inanıyordu. O, siyasi edimde bulunmamakta, tarih yapmaktaydı.

Özgür bir toplum bu tarih yapan kişilere karşı kendini savunmak zorundadır, bu kişilerin sahip olduğu vizyon ne olursa olsun. Ve bu, böylesine "yüce" bir görevi üstlenmiş insanların küstahlığı karşısında içgüdüsel olarak hissettiğimiz doğal tepkiden daha fazlasını içermektedir. Şimdiki zaman adına hareket etmekten daha fazlasını yapabileceğim düşüncesi (yani, geleceği yapabileceğim düşüncesi) iki temel hatayı içerisinde barındırır: Birincisi benim amacı bildiğimi ve dolayısıyla hangi araçları kullanacağım konusunda serbestçe karar verebileceğimi, ikinci olarak da nasıl ki bir şeyler yaratırken ne yaptığımı biliyorsam aynı şekilde eylemde bulunurken de ne yaptığımı bildiğimi imler.

Birincisi imkânsız bir şeydir, çünkü ben ölümlü bir varlığım; tarihin sonunu asla bilemem, çünkü ben tarihin sonunu hiçbir zaman göremeyeceğim. İkincisi ise yanlıştır, çünkü beşeri eylem, kendi nihai sonuçları açısından bakıldıkta, tanım gereği tahmin edilemez bir şeydir. Batı siyasi düşünce geleneği bunun hep farkında olmuş ve onu kötücül bir durum olarak yorumlamıştır. Beşeri bir etkinlik olarak politikanın (Platon ve Aristoteles'ten beri) niteliksel açıdan beşeri etkinliğin diğer biçimlerinden daha aşağı bir etkinlik olarak görülmesinin nedeni de budur. Politika gelenek tarafından haklılaştırılmıştır, politik açıdan değil, yaşamın daha yüksek bir biçimi için zorunlu koşul olarak: *bios theōrētikos* ya da kişinin ruhunun selamete ermesiyle...

Beşeri yaşamın bütün siyasi alanına değgin bu yorumlar bize bugün ne denli kuşkulu görünürse görünsün, kesin olan şey şudur: Bu yorumlar, siyasi eylemin kıymetten düşmesiyle birlikte, onun temel belirsizliklerine ilişkin farkındalığı korumuştur.

Talihsizlik şuradadır ki (bu belki de halihazırdaki siyasi düşünüşümüzün içinde bulunduğu genel durumun semptomatik özelliğidir) hedefi tam on ikiden vuracak ve doğrudan sağduyuya seslenecek kadar makul olan bütün deyimler ile imgeler özgür toplumun değil, tarihi yapanların yanında yer almaktadır. Totaliter kafalı insanların propaganda konusunda gösterdikleri başarı büyük ölçüde "Yumurta kırmadan omlet yapılmaz", "A'yı söyleyen B'yi de söylemek zorundadır", "Ortak tehlikeye karşı yekvücut olmalıyız" gibi deyimleri kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Bunların karşısında büyük devlet adamlarının ettiği birkaç kelam vardır sadece; bu adamların siyasi deneyimlerinin derinliğini ve kimi zaman da politikanın özlü hakikatini ifade eden sözlerdir bunlar. Hiçbiri de bu zamana dek, hepimizin içinde yetiştiği ve bugün basmakalıp sözler olmanın ötesinde çok daha tehlikeli olduklarını gösteren yanlış bayağılıkların akla uygunluğuna erişememiştir. Bu ifadelerden, bana bütün politik yaşamın ve kamusal kaygının en azından temel bir parçasını özlü biçimde ifade ediyormuş gibi gözüken bir tanesi, Clemenceau'nun Dreyfus Davası esnasında, tam da Üçüncü Cumhuriyet'in varlığının tehdit altında olduğu ve bu cumhuriyetin belki de Clemenceau tarafından kurtarıldığı sırada, ettiği sözdür: "*L'affaire d'un seul est l'affaire de tous*" ("Tek bir adamın davası herkesi ilgilendiren bir davadır"). Bu ne demektir?

Dreyfus, Clemenceau'nun şahsi dostu olma imkânına hiç kavuşamamış bir adamdı. Akla gelebilecek bütün pratik nedenlerden dolayı, hakkında "kötü adam" denebilecek biriydi. Buna burada değiniyorum, çünkü geçenlerde bugün yaşadığımız kafa karışıklığının tam da karakteristik ifadesi olan bir söz çalındı kulağıma. Adamın biri diğerine şöyle diyordu: "Ama ne diye şikayet ediyorsun ki? Bugüne dek iyi insanlardan hiçbiri ne iftiraya uğradı ne de incindi." Buradaki esas nokta elbette bunun doğru ya da yanlış olması değil, yasanın iyi ve kötü insanlara eşit gözle bakması ve "kötü bir adamın" şöhretinin siyaseten başka her-

hangi birinin şöhreti kadar önemli olmasıdır. Fransız Genelkurmayı kimsenin sempati duymadığı bir adamı yem olarak seçmenin Cumhuriyeti tahrip edebileceğinden emindi. Eğer Clemenceau yasanın hem iyi insanlara hem de kötü insanlara karşı tarafsız olduğunu, yasanın ihlalinin (ya da kötü bir adamı kapana kıstırmak için sivil özgürlüklerin riske edilmesinin) herkes için geçerli sivil özgürlüklerin sonunun başlangıcı olduğunu anlamamış olsaydı, bu tahribat gerçekleşebilirdi de.

Nihai çatışma komünistlerle eski komünistler arasında olmayacaktır. Bu çatışma Komünist parti içerisinde partinin Bolşevizasyonunu önceleyen hizip çekişmelerinin tarihine aittir hâlâ. Ya Solun çözülmesinin düpedüz bir başka evresidir bu, ya da aracı mubah kılan amaç konusunda pek tabii ki farklı fikirleri olan tarih yapıcıları arasındaki ideolojik bir mücadele.

Özgür toplum söz konusu olduğu sürece totalitarizmle nihai bir çatışma olmayacaktır, çünkü ne yenilgi ne de zafer bizi hiçbir zaman bir sonuca ulaştırmayacaktır. Kendi başına zafer hiçbir problemi çözmez; sadece bu problemlerin çözümünü mümkün kılar. Dahası, totalitarizm beraberinde bütünüyle yeni bir yönetim biçimi getirmiştir; bu yeni yönetimin –tıpkı farklı tarihsel momentlerde ortaya çıkan diğer yönetim biçimlerinin (monarşiler, cumhuriyetler, tiranlıklar, diktatörlükler ve despotizmler) geçici yenilgilerden bağımsız olarak insanlıkla birlikte kalması gibi– bir potansiyel olarak ve sürekli kendini duyumsatan bir tehlike olarak bugünden itibaren bizimle birlikte kalması çok muhtemeldir. Nihai bir çatışma tasavvur etmek totaliter düşünüş şekline özgüdür. Tarihte nihailik diye bir şey yoktur –tarihin anlattığı hikâye pek çok başlangıcı olan ama sonu olmayan bir hikâyedir.

Bu arada, eski komünistlerin toplumsal ve kamusal yaşamda oynadıkları rolün oluşturduğu tehlikeler açık seçik ortadadır. Eski komünistler bize, şöhret olma iddialarının neye dayandığını, amaçlarının ne olduğunu ve hangi metotları getirmek istediklerini oldukça dürüst bir şekilde anlatmışlardır. İddiaları şu olguya

dayanmaktadır: onlar bir zamanlar komünist idiler ve dolayısıyla totaliter düşünceyle yetiştirilmişlerdir. Onların amacı aldıkları bu eğitimi, eski davalarının onları hayal kırıklığına uğratmalarından sonra, yeni bir davaya uygulamaktır. Metotları da, bazı durumlarda, polisin rolünü üstlenmeye dayanmakta ve hemen her zaman da yurttaşlar arasında güvensizlik tohumları atmakla sonuçlanmaktadır (oysa yurttaşlar arasındaki "dostluk", *philia*, Aristoteles'e göre siyasi yaşamın en sağlam temelidir).

Buna şöyle bir cevap veririz: Bu yüzyılın tehlikelerle ve karışıklıklarla dolu olduğunu biliyoruz; biz kendimiz de ne yaptığımızı her zaman bilmiyoruz, hiçbir zaman da bütünüyle bilmeyeceğiz. İçimizden en iyilerinin bazen totaliter belanın içine sürüklenmiş olduğunu biliyoruz. Totalitarizme sırtını çevirmiş olanlar hoş geldi sefa geldi; bu süreçte katil ya da profesyonel casus olmamış herkese kucak açarız. Bizler becerebildiğimiz her yerde dostluklar kurma derdindeyiz ve bu, sabık komünistler ve Bolşevikler kadar sabık faşistler ya da Naziler için de geçerli bir şeydir. Kişinin eskiden yanlış işlere bulaşması, kalıcı bir damga olarak onunla sürgit yaşamamalıdır.

Fakat sizin iddianızı, amacınızı, en azından metotlarınızı kabul edemeyiz. Ejderhayla kendiniz de bir ejderha olmaksızın mücadele edemeyeceğiniz yolundaki iddianız bizim bütün deneyimlerimizle çatışmaktadır ve bizim sonul kaygımıza (insanın insanlığını öne sürme kaygısı) düşmandır. Sizin amacınız (demokrasiyi o katı ideolojik anlamıyla bir "dava" haline getirmek) kurallar ve yasalarla çelişmektedir, ki biz bu kural ve yasalar sayesinde yaşarız.

Bu cumhuriyet, Amerika, içinde yaşadığımız bu demokrasi, üretebildiğim bir şeyin görüntüsü gibi, üzerinde düşünülebilen ve kategorize edilebilen bir şey değildir; o canlı bir şeydir; imal edilemez. Mükemmel değildir ve asla mükemmel olmayacaktır; çünkü mükemmeliyet ölçüsü buraya uygulanamaz. Bu yaşayan şeye, rıza kadar muhalif olmak da aittir. Muhalifliğin sınırının ne

olduğu Anayasa'da ve Temel Haklar Yasası'nda belirtilmiştir. "Amerika'yı daha Amerikan yapmayı" ya da kafanızdaki fikre göre bir demokrasi modeli getirmeyi denerseniz Amerika'yı ancak yok etmeye hizmet edersiniz. Sonuçta sizin metotlarınız polisin mazur gösterilen metotlarıdır ve sadece polise özgüdür.

Özgürlük ortamında yaşamanın tehlikeli ve riskli olduğunu biliyoruz; dolayısıyla vergi ödediğimiz ve yurttaşlarımız arasında bize göz kulak olma ehliyetine sahip ve kendi metotlarını kullanan (ama bu metotları biz kontrol ederiz) özel bir kuvvet oluşturduğumuz için mutluyuzdur. Hiçbir özel yurttaş bu oldukça uzmanlaşmış ve sınırlandırılmış işlevleri kendisi üstlenme hakkına sahip değildir.

Biz sizinle dostluk kurmak istesek de, sizin deneyimlerinize ve çoğun sizin kişiliklerinize sempatiyle baksak da, sizler eski komünist rolünüzde ısrar ettiğiniz sürece, sizi uyarmak durumundayız. Bu rolde siz bugün bütün özgür toplumlarda mevcut olan ve bizim totaliter bir harekete ya da totaliter bir tahakküm biçimine (sebebi ve ideolojik içeriği ne olursa olsun) evrilip billurlaşmasını istemediğimiz o tehlikeli öğeleri güçlendirmekten başka bir şey yapmış olmazsınız.

# ERIC VOEGELIN'E YANIT

[Kendisi de bir Alman göçmeni olan siyaset felsefecisi Eric Voegelin'in Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* kitabı hakkında yazdığı eleştiriye yanıttır bu. Voegelin'in eleştirisi, Arendt'in verdiği yanıt ve gene Voegelin'in "Son Bir Söz" başlıklı yazısı *The Review of Politics*'in Haziran 1953 tarihli sayısında yayımlanmıştır. Voegelin ile Arendt arasındaki temel çekişme "insan doğası"nın ne olduğu sorusunda düğümleniyordu. Voegelin insan doğasının değişmez olduğunu ve totalitarizmin kökenlerinde "agnostizmin tinsel hastalığı"nın" yattığını ileri sürüyordu. Arendt buna verdiği yanıtta, diğer yazılarından daha etraflı bir şekilde, totalitarizm fenomenini ve onun beşeri özgürlüğü "tasfiyesini" ele almaya kalkışırken izlediği metodu açıklamaktadır.]

Profesör Eric Voegelin'in kitabıma yönelik eleştirilerini yanıtlamamı rica eden *The Review of Politics* editörlerinin olağanüstü nezaketini takdirle karşılıyorum; gelgelelim onların önerisini kabul etmeye karar vermekle akıllıca davrandığımdan pek de emin değilim. Voegelin'in eleştirisi, dostane olsun ya da olmasın, alışıldık türden bir eleştiri olsaydı bu öneriyi kabul etmezdim, kabul etmemem de gerekirdi. Bu tür yanıtlar, tam da doğaları gereği, yazarı kendi kitabı üzerinde değerlendirmede bulunmaya ya da eleştiriyi eleştiren bir yazı yazmaya itebilir kolayca. Bu tür ayartmalara kapılmamak için elimden geldiğince, kişisel söyleşi düzeyinde bile, kitabımı eleştirenlerle tartışmamaya özen gösterdim.

Ne var ki Profesör Voegelin'in eleştirisi her şekilde yanıt verilebilecek türden bir eleştiri. Voegelin bir yandan metoda, bir yandan da genel felsefi içermelere ilişkin oldukça genel sorular ortaya atıyor. Her iki soru kümesi de kuşkusuz birbiriyle ilişkili; fakat tarihsel bir çalışmanın ve siyasi analizin zorunlu sınırlılıkları içerisinde, totalitarizmin eksiksiz gelişimiyle günışığına çıkan belli genel zihin karışıklıkları üzerine kendi görüşlerimi yeterince açık bir biçimde ifade ettiğimi düşünüyorum; ancak gene biliyorum ki, kullanmaya başladığım tikel metodu açıklamakta ve siyasal ve tarihsel bilimler alanına yönelik o epey olağandışı yaklaşımı –açıklama ya da temellendirme çabasının işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirdiği farklı tarihsel ve siyasal meselelere değil ama– açıklığa kavuşturmakta yaya kaldım. Kitabın güçlüklerinden biri onun herhangi bir okula ait olmaması ve resmen tanınan ya da resmen ihtilaf konusu olan enstrümanlardan hiçbirini kullanmamasıdır.

Başlangıçta karşıma çıkan problem hem basit hem de şaşırtıcıydı: bütün tarihyazımı zorunlu olarak kurtuluştan ve çoğunlukla da mazur göstermekten ibarettir; bu da insanın geçmişi unutabileceği kaygısından ve hatırattan daha fazlasını ifade eden bir şeye duyduğu arzudan kaynaklanır. Bu itkiler kronolojik sıralamaya uyulmasında zaten örtük olarak vardır ve bunların giderilmesi, çoğunlukla anlatıyı yarıda kesen ve hikâyenin tarafgir ve "bilimdışı" gözükmesini sağlayan değer yargılarının müdahalesi yüzünden, pek de muhtemel değildir. Bana göre anti-Semitizmin tarihi, bu tür tarihyazımına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu literatürün akademik değerinin olağanüstü derecede düşük olmasının nedeni tarihçilerin –bilinçli anti-Semit değillerse eğer, ki asla olmamışlardır– muhafaza etmek istemedikleri bir konunun tarihini yazmak zorunda kalmış olmalarıdır; tarihçiler yıkıcı bir tarzda yazmak zorundaydılar ve tarih yazarken yıkıcı amaçlar gözetmek de bir bakıma kendi içinde çelişkili bir şeydir. Çıkış yolu da, deyim yerindeyse, muhafaza ediminin öznesi olsunlar diye

Yahudileri yedekte tutmaktır. Fakat bu bir çözüm değildi, zira olaylara kurbanın bulunduğu taraftan bakmak ancak mazeret beyan etmeye yol açmaktaydı, bu da elbette ki tarih falan değildir.

Nitekim karşılaştığım ilk problem, muhafaza etmek değil, tam tersine yıkmak istediğim bir şey –totalitarizm– hakkında tarihsel olarak nasıl yazmam gerektiğiydi. Bu problemi çözme tarzım kitabımın bütünlükten yoksun olduğu yolunda serzenişlere neden oldu. Yaptığım şey –ve daha önce almış olduğum eğitimden ve düşünme tarzımdan dolayı bir şekilde yapmış olabileceğim şey– totalitarizmin başlıca öğelerini keşfetmek ve onları –uygun ve zorunlu gördüğüm ölçüde tarihsel kökenlerinin izini sürerek– tarihsel bağlamları içerisinde analiz etmekti. Yani ben totalitarizmin tarihini yazmadım, tarihsel bir analiz yaptım; anti-Semitizmin ya da emperyalizmin tarihini yazmadım, Yahudilere duyulan nefret öğesi ile yayılma öğesini –bu öğeler hâlâ açıkça görünür olduğu ve totaliter fenomenin kendisinde çok önemli bir rol oynadığı ölçüde– analiz ettim. Dolayısıyla kitap –maalesef adının savladığı gibi– gerçekte totalitarizmin "kökenlerini" ele almıyor, fakat totalitarizm içerisinde kristalleşmiş olan öğelerin somut bir tarihsel anlatımını veriyor; bu anlatımı da totaliter hareketlerin temel yapısının ve tahakküm olgusunun analizi izliyor. Totalitarizmin temel yapısı kitabın saklı yapısını oluşturmaktadır; bu arada onun daha belirgin bütünselliğini sağlayan şey de bütünün parçalarını birbirine bağlayan bazı temel kavramlardır.

Metoda ilişkin aynı probleme başka bir açıdan da yaklaşılabilir; bu durumda problem kendisini "tarz"a ilişkin bir problem olarak ortaya koyar. Bu yaklaşım tutkulu olduğu için övülmüş, ama duygusal diye de eleştirilmiştir. Her iki hüküm de bana bir parça konuyla ilgisiz gibi gözüküyor. Büyük bir gelenek olduğunun farkında olsam da *sine ira et studio* (önyargısızlık ve taraf tutmama) geleneğinden epey bilinçli bir biçimde yolumu ayır-

dım; bana göre seçtiğim konuyla yakından bağlantılı metodolojik bir zorunluluktu bu.

Olası birçok örnek arasından birini seçmek gerekirse tarihçinin, Sanayi Devrimi'nin ilk evrelerinde İngiliz emekçi sınıflarının yaşadığı yoksulluk gibi, büyük zenginlik içerisindeki bir toplumda aşırı yoksullukla karşılaştığını varsayalım. Bu tür koşullara insanın verdiği doğal tepki öfke ve kızgınlıktır, çünkü bu koşullar insan haysiyetine aykırıdır. Bu koşulları kızgınlığımı belli etmeksizin betimlersem eğer, bu tikel fenomeni insan toplumundaki bağlamından çıkarmış ve böylelikle kendi doğasından bir parça mahrum bırakmış ve onun önemli bünyevi niteliklerinden birinden yoksun bırakmış olurum. Zira kızgınlık uyandırmak, aşırı yoksulluğun niteliklerinden biridir –yoksulluk insanlar arasında vuku bulduğu müddetçe. Dolayısıyla Profesör Voegelin'in "ahlaki açıdan tiksindirici olan şey ile duygusal açıdan varolan şeyin temel meseleyi karanlıkta bıraktığı" yolundaki görüşüne katılamam, çünkü ben bunların meselenin ayrılmaz bir parçasını oluşturduklarına inanıyorum. Bunun duygusallıkla ya da ahlaki kaygılarla falan bir ilgisi yok (gerçi her ikisi de yazar açısından bir tuzak olabilir elbette). Ahlaki kaygılarla hareket eder ya da duygusallaşırsam, yapmam gereken şeyi, yani totaliter fenomeni Ay'da değil insan toplumunda vuku bulan bir şey olarak betimlemeyi layıkıyla yapamam. Toplama kamplarını *sine ira* betimlemek "nesnel" olmak değil, bu kamplara göz yummak demeye gelir; böylesi bir göz yumma yazarın eklemek zorunda hissettiği ve fakat betimin kendisiyle ilintisiz kalan bir kınamayla değiştirilemez. Ben Cehennem imgesini alegorik anlamda değil gerçek anlamıyla kullandım: Cennete olan inançlarını kaybetmiş olan insanların onu yeryüzünde kuramayacak olmaları epey aşikâr bir şey gibi görünüyor; fakat ötedünyada bir yer olarak Cehenneme olan inançlarını kaybetmiş olanların, insanların Cehennem hakkında geçmişte inandıkları şeyin aynısını yeryüzünde kurmayı arzulamayabilecekleri ve bunu kuramayacakları o kadar da kesin

değildir. Bu anlamda ben kampların yeryüzündeki Cehennem olarak betimlenmesinin daha "nesnel" bir nitelik taşıdığını, yani salt sosyolojik ya da psikolojik nitelikteki ifadelere kıyasla onların özünü daha yeterli bir şekilde yansıttığı kanısındayım.

Tarz problemi, yeterlik ve tepkiye ilişkin bir problemdir. Elizabeth dönemi ve yirminci yüzyıl hakkında aynı "nesnel" tarzda yazacak olsam, her iki dönemi ele alış biçimim yetersiz olabilir pekâlâ, çünkü her ikisine de tepkide bulunma yetimden feragat etmişimdir. Nitekim tarz problemi tarih bilimlerini neredeyse başlangıçlarından itibaren epey uğraştırmış olan anlama problemiyle bağlantılıdır. Bu konuya burada etraflıca değinmek istemiyorum, fakat şunu ekleyebilirim ki anlamanın Kant'ın *Einbildungskraft* dediği ve kurgusal yetenekle ortak hiçbir şeyi olmayan imgelem yetisiyle çok yakından ilintili olduğuna inanıyorum. *Spiritual Exercises* imgelem alıştırmalarıdır ve belki de akademik eğitimin anladığı şeye kıyasla tarih bilimlerinde metotla daha yakından ilişkilidir.

Ele aldığım konunun özel niteliğinden kaynaklanan bu tür düşünceler, önemli bir tanınma aygıtı olarak imgelemi bilinçli bir biçimde kullanan tarihsel bir soruşturmaya zorunlu olarak içerilmiş olan kişisel deneyim, çağdaş tarihin neredeyse bütün yorumlarına yönelik eleştirel bir yaklaşıma neden oldu. Önsöz'deki iki kısa paragrafta bu duruma dikkat çekmeye çalıştım: hem "daha önce vuku bulmuş şeylerden vuku bulması hiç muhtemel olmayan şeylerin çıkarsanması" girişimlerine karşı hem de İlerleme ve Ölüm kavramlarının "aynı madalyonun iki yüzü" olarak yorumlanmasına karşı okuru uyardım. Bu iki yaklaşım birbiriyle yakından bağlantılıdır. Profesör Voegelin'in "Batı uygarlığının çürümüşlüğünden" ve "Batı ahmaklığının dünya çapında yayılmasından" söz edebilmesinin nedeni, onun "fenomenal farklılıkları" –bunlar benim için olgusal farklılıklar olarak büyük önem taşır– doktriner nitelikli bir "temel ayniyetin" önemsiz çıkıntıları olarak görmesidir. Bana göre, totalitarizm ile Batı siyasi ya da dü-

şün tarihindeki diğer bazı eğilimler arasındaki yakınlıkların pek çoğu bu sonuçla birlikte betimlenmiştir: bunların hepsi de gerçekte olup biten şeylerin ayırt edici niteliğine işaret etmeyi başaramamıştır. Temel bir ayniyeti "bulanıklaştırmaktan" uzak olan "fenomenal farklılıklar" totalitarizmi "totaliter" kılan, bir yönetim biçimini ve hareketi bütün diğerlerinden ayırt eden ve dolayısıyla totalitarizmin özünü bulmamızda bize tek başına yardımcı olan fenomenlerdir. Totalitarizmi benzersiz kılan şey esas itibariyle onun ideolojik özü değil, totaliter tahakküm *olayının* kendisidir. Onun, üzerinde kafa yorulmuş politikalarının yol açtığı olayların, bizim geleneksel siyasi düşünce kategorilerimizi (totaliter tahakküm bizim bildiğimiz tiranlık ve despotizm biçimlerinden hiçbirine benzemez) ve ahlaki yargı standartlarımızı (totaliter suçları "cinayet" diye betimlemek çok yetersiz kalır; totaliter suçluların birer "katil" olarak cezalandırılması da pek mümkün değildir) berhava ettiğini itiraf etmek zorunda kaldığımızda bu durum açıkça görülebilmektedir.

Profesör Voegelin totalitarizmin liberalizm, pozitivizm ve pragmatizmin öteki yüzünden başka bir şey olmadığını düşünüyor gibidir. Fakat liberalizmle ister hemfikir olalım ister olmayalım (burada rahatlıkla söyleyebilirim ki ben ne liberal ne pozitivist ne de pragmatistim), önemli olan şey liberallerin totalitaryen olmamasıdır. Bu, elbette, totaliter düşünüşte liberal ya da pozitivist öğelerin bulunduğu olgusunu göz ardı etmez; fakat bu tür yakınlıklar liberallerin totalitaryen olmadıkları *olgusundan* dolayı çok daha keskin ayrımlar koymak zorunda olduğumuz anlamına gelir ancak.

Bu husus üzerinde umarım boş yere durmuyorumdur. Bu benim için önemli, çünkü benim yaklaşımımı Profesör Voegelin'in yaklaşımından ayıran şeyin şu olduğunu düşünüyorum: ben düşünsel yakınlıklar ve etkiler yerine olaylar ve olgulardan hareket ediyorum. Bunu algılamak belki biraz zor, çünkü tinsel öz-yorumlamadaki felsefi içermeler ve değişimlerle çok fazla ilgi-

liyim. Fakat bu elbette "totalitarizmin özününün on sekizinci yüzyıldaki rüşeym halinden çıkıp yavaş yavaş kendini açığa vurarak gelişimini nasıl tamamladığını" betimlediğim anlamına gelmiyor; çünkü bu öz, kanaatimce, varlık kazanmadan önce varolmadı. Dolayısıyla ben sadece "öğeler"den konuşuyorum; bu öğeler de nihayetinde totalitarizm şeklinde billurlaşmaktadır; bunlardan bazılarının izini on sekizinci yüzyıla dek sürmek mümkündür, bazıları ise belki de daha eski çağlara aittir (gerçi Voegelin'in ortaçağların sonundan itibaren "batıni mezhepçiliğin yükselişi"nin nihayetinde totalitarizmle sonlandığı yolundaki kuramını kuşkuyla karşılıyorum). Ben bunları hiçbir şekilde totaliter diye adlandırmam.

Gene aynı nedenlerden dolayı ve tarihte fikirler ile fiili olayları birbirinden ayırt etmek adına, "manevi hastalık modern kitleleri ilk yüzyıllardaki kitlelerden ayırt eden canalıcı özelliktir" diyen Profesör Voegelin'e katılmam mümkün değildir. Bana göre, modern kitleler kelimenin tam anlamıyla birer "kitle" oldukları için farklılık gösterirler. Eski çağların yığınlarından, onları birbirlerine bağlayacak ortak çıkarlardan ya da herhangi bir ortak "rıza"dan yoksun oldukları için farklılık gösterirler (Cicero'ya göre bu, *inter-est*'i, yani insanlar arasında vuku bulan ve maddi şeylerden manevi ve diğer meselelere dek uzanan geniş bir yelpazeyi oluşturan şeydir). İnsanlar "arasındaki" bu şey, ortak bir zemin ve ortak bir amaç olabilir; insanları birbirine bağlamak *ve* düzenli bir şekilde birbirinden ayırmak gibi bir çifte işlevi yerine getirir her zaman. Dolayısıyla, modern kitlelerin karakteristiği olan ortak çıkara sahip olmama durumu onların yurtsuzluğu ve köksüzlüğünün bir diğer işaretidir ancak. Fakat bu durum, tek başına, şu olguyu açıklamaktadır: bu modern kitleler toplumun atomizasyonu sonucu oluşurlar, her türlü komünal ilişkiden yoksun olan kitleler yine de hareketler için olası en iyi "malzemeyi" sunarlar –bu hareketler içerisinde halklar birbirine sıkı sıkıya yapışır, o kadar ki tekleşmiş gibi gözükürler. Çıkarların yitimi "ben-

lik"in yitimiyle özdeştir; benim görüşüme göre modern kitleler benliksizlikleriyle, yani "bencil çıkarlar"dan yoksun olmalarıyla belirtik hale gelirler.

Totaliter hareketleri yeni –ve yoz– bir din, yitik geleneksel inançlar manzumesinin yerine geçen bir şey olarak yorumladığımız takdirde bu türden problemlerden kaçınabileceğimizi biliyorum. Bundan şu çıkar: "Dine duyulan ihtiyaç" totalitarizmin yükselişinin nedenlerinden biridir. Profesör Voegelin'in seküler din kavramını o çok yetkin kullanma biçimini bile benimseyemiyorum. Totaliter ideolojilerde Tanrı'nın yerine geçen hiçbir şey yoktur –Hitler'in "Tanrı" sözcüğünü kullanması kendisinin de bir hurafe olduğuna inandığı bir şeye verdiği ödünden ibaretti. Bundan da öte, Tanrı'ya ayrılan metafizik yer boş kaldı. Öte yandan, totalitarizm tartışmasında bu yarı teolojik argümanların devreye sokulması, "sizin için iyi" olan bir Tanrı –sizin zihinsel ve bedensel sağlığınız için, kişiliğinizin bütünlüğü için iyi olan ve bunu bilen bir Tanrı– hakkındaki o yaygın ve tam anlamıyla zındıkça "fikirleri", yani Tanrı'yı insanın ya da toplumun bir işlevi kılan "fikirleri" büyük olasılıkla daha da güçlendirmeye yarar ancak. Bu işlevselleştirme bana pek çok bakımdan ateizmin son ve belki de en tehlikeli aşaması gibi görünmektedir.

Bununla kastettiğim şey Profesör Voegelin'in bu tür işlevselleştirmeden sorumlu tutulabileceğini söylemek değil. Ateizm ile totalitarizm arasında bir bağlantı olduğunu da yadsıyacak değilim. Fakat bu bağlantı bana tümüyle negatif olan ve hiç de totalitarizmin yükselişine özgü olmayan bir şey gibi gözükmektedir. Doğrudur, Hıristiyan biri Hitler'in ya da Stalin'in yanında yer alamaz; doğrudur, bu tür bir ahlak, On Emir'i getiren Tanrı'ya duyulan inancın artık güvencede olmadığı an tehlike içerisindedir. Fakat bu, olsa olsa, *sine qua non* bir koşuldur; hiçbir şey, daha sonradan gerçekleşen ne varsa onu pozitif olarak açıklayamaz. Çağımızın korkunç olaylarına bakıp da bizim politik nedenlerden dolayı tekrar dine dönmemiz gerektiği sonucuna ulaşan

kimseler bana, kendi hasımları kadar Tanrı inancından yoksun olan kişiler gibi gözükmektedir.

Profesör Voegelin, benim gibi, politik bilimlerdeki "kuramsal aygıtların yetersizliği"ne hayıflanıyor (ve birkaç sayfa sonra, bana tutarsızlık gibi gelen bir tavırla, beni bu kuramsal aygıtlardan istifade etmemekle suçluyor). Her olguyu psikoloji ve sosyolojiyle açıklama yönündeki mevcut eğilimlerden ayrı olarak (bu konuda sanırım Profesör Voegelin'le hemfikiriz), benim tarih ve siyaset bilimlerinin mevcut durumuyla ilgili başlıca ihtilafım onların ayrımları ortaya koymadaki giderek artan yetersizlikleridir. Ulusçuluk, emperyalizm, totalitarizm vs. gibi terimler her türlü siyasi fenomeni (saldırganlık yerine kullanılan "karmaşık" sözcükler gibi) birbirinden ayırt etmeksizin kullanılmaktadır; bunların hiçbiri artık kendi tikel tarihsel arka planıyla birlikte anlaşılmamaktadır. Sonuç, kelimelerin bütün anlamlarını yitirdiği bir genelleştirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Emperyalizm; Asur, Roma, Britanya ve Bolşevik tarihinin hepsi için hiç ayırt edilmeksizin kullanıldığı takdirde hiçbir anlam ifade etmez; ulusçuluk ulus-devleti hiç yaşamamış ülkelerde ve zamanlarda tartışılmakta, totalitarizm bütün tiranlık biçimlerinde ya da bütün kolektif topluluk biçimlerinde keşfedilmektedir vs. Bu tür bir kafa karışıklığı –farklı olanın kaybolduğu ve yeni ve şoke edici olan her şeyinse ya bazı analojiler kurmak ya da bu şeyi daha öncesinden bilinen bir sebep-sonuç zincirine indirgemek suretiyle açıklayarak aslında hiçbir şey açıklamamak– modern tarih ve siyaset bilimlerinin alâmetifarikası gibi geliyor bana.

Sonuç olarak, benim Profesör Voegelin'in sert eleştirisini kışkırtan o ifademi –modern çağda "insan doğası büyük bir tehlike altındadır" yollu ifademi– açıklığa kavuşturmama izin verilebileceğini düşünüyorum; Voegelin "insan doğasının ya da her şeyin değişmesi" fikrinde ve benim bu totalitarizm iddiasını hiç ciddiye almayışımda "Batı uygarlığının düşünsel çöküşünün bir semptomunu" görmektedir. Batı düşüncesinde öz ile varoluş

arasındaki ilişki problemi bana Voegelin'in "doğa" konusundaki ifadesinin ("bir şeyi bir şey olarak" ve dolayısıyla tanım gereği değişime muktedir olmayan bir şey olarak saptamak) imlediğinden biraz daha karmaşık ve tartışmalı gelmektedir, fakat bu noktayı burada ele almama pek imkân yok. Şunu söylemek yeterli olabilir belki: terminolojik farklılıklar bir yana ben, Profesör Voegelin'in *The New Science of Politics* (Yeni Politika Bilimi) üzerine kendi kitabında yazdıklarına kıyasla, doğanın değişimi konusunda daha fazla şey önermedim; Voegelin, Platon ve Aristoteles'in ruh kuramını tartışırken şunu belirtir: "insanın, psişenin keşfinden önce ruhun olmadığını söyleyesi geliyor neredeyse" (s. 67). Voegelin'e göre ben şöyle söylemiş olabilirim: totaliter tahakkümün keşiflerinden ve onun deneylerinden sonra insanın kendi ruhunu kaybettiğinden korkmak için yeterli sebep vardır belki de.

Bir başka deyişle, totalitarizmin başarısı, daha önce tanık olduğumuz başka her şeye kıyasla, politik ve beşeri bir gerçeklik olarak özgürlüğün çok daha radikal tasfiyesiyle özdeştir. Bu koşullarda, değişmez bir insan doğasına tutunmak, yanı sıra da ya insanın kendisinin yok edilmekte olduğu ya da özgürlüğün insanın temel yeterliklerine ait olmadığı sonucuna ulaşmak pek de avutucu olmayacaktır. Tarihsel olarak biz insan doğası hakkında, bu doğa ancak ve ancak bir varoluşa sahip olduğu ölçüde bilgi sahibi oluruz; hiçbir sonsuz öz âlemi, insan kendi temel yeterliklerini yitirdiği takdirde, bizi avutamaz.

Kitabımın sonuç bölümünü yazarken korkum, Montesquieu'nün Batı uygarlığının artık yasaların garantisi altında olmadığını gördüğünde (gerçi bu uygarlık içerisinde yaşayan halklar hâlâ gelenekler tarafından yönetiliyordu, Montesquieu ise bunun despotizmin şiddetli saldırısına karşı koymaya yeterli olmadığını düşünüyordu) ifade ettiği korkudan farklı değildi. Montesquieu *L'Esprit des Lois*'nin Önsöz'ünde şöyle der: "L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et

aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe." (İnsan, kendini toplumdaki yurttaşlarının düşüncelerine ve izlenimlerine teslim eden bu esnek varlık, aynı şekilde, kendisine gösterildiğinde kendi doğasını bilme ve ondan mahrum edildiğinin farkında olmayacak derecede onu kaybetme yeterliğine de sahiptir.)

# DÜŞ VE KÂBUS*

Amerika Avrupa'da nasıl bir imaja sahip? Nasıl olursa olsun, bu ülkedeki fiili koşulların bir yansımasıdır bu imaj; Amerika'nın uluslararası politikadaki rolü hakkındaki bir değerlendirmeyi içermekte ve ülkenin hem kendi iç koşullarıyla hem de uluslararası politikayla ilgili tutumunu yansıtmaktadır. Bu imajların, gerçek durumu ne denli sadakatle yansıttığı hep tartışmaya açık bir konudur: bunlar fotoğrafik nesnelliğin ve hatta gazete röportajının standartlarını karşılayamaz, zaten böyle bir amacı da yoktur. Bugün Amerika'nın yurtdışındaki imajı bu kurala bir istisna oluşturmaz; ülkelerin kendi tarihsel süreçleri ve karşılıklı ilişkileri içerisinde birbirlerini biçimlendirdikleri imajlardan ne daha az ne daha fazla çarpıtılmış bir imajdır bu. Bu imaj her şeyden çok yanlış anlaşılmaları, yanlış yorumlamaları ve kimileyin de hınç ya da nefretin yol açtığı şiddetli patlamaları içeriyorsa, sorun büyük ölçüde tarihseldir.

Gelgelelim, Amerika'nın yurtdışındaki imajı kimi veçheleriyle genel kurala uymamaktadır. Birinci ve belki de en geçerli istisna Avrupalı imajının, diğerlerinden farklı olarak, fiili koşulların basit bir yansıması ya da yorumu olarak düşünülemeyeceği olgu-

---

* *The Commonweal*, 10 Eylül 1954. Bu ve sonraki iki makale, yazarın Princeton Üniversite'sinde "Amerika'nın Yurtdışındaki İmajı" başlığıyla düzenlenen bir konferansta yaptığı konuşmaya dayanmaktadır.

sudur; zira o, sadece Birleşik Devletler'in doğuşunu değil, sömürgeciliği ve bir derecede de Amerikan kıtasının keşfini öncelemektedir.

Bir Amerika imajı olmadan hiçbir Avrupalı sömürgeci okyanusu geçmezdi. Sömürgecilerin rüyası ve taşıdıkları amaç en sonunda Atlantik'in bu yakasında Avrupalının bir kısmının kuruluşuna yol açtı; hem Amerika'nın Avrupalının gözündeki imajıydı hem de bu ülkenin sömürgeleştirilmesine ve siyasi kurumlarına esin veren yol gösterici fikirdi bu. Amerika'nın bu imajı Yeni Dünya'nın imajıydı –modern çağın başlangıcında keşfedilen ülkelerden hiçbirine bu ad verilmemişti. Onun içeriğinde yeni bir eşitlik ideali ve yeni bir özgürlük fikri vardı. Tocqueville'in söylediği gibi, bunların her ikisi de Avrupa'dan "ithal edilmişti" ve Avrupa tarihi bağlamı dışında eksiksiz olarak anlaşılamazdı. Yine de bu, kısmen Avrupa'dan ithal edilerek gerçekleştirilen bir şeydi; çünkü Cumhuriyetin kurucuları, Avrupa devrimlerinin tarihini etkileyen Rousseau ile Fransız ideologlarına kıyasla, yeni bir devletin temelini oluşturacak hukuki ve siyasi ilkeleri çok daha açık seçik ve derinlikli bir biçimde belirlemiş olan Locke ile Montesquieu'ye çevirmişlerdi yüzlerini.

Amerika'nın Avrupa'daki imajı Amerikan Devrimi esnasında gerçek oldu. Yeni bir dünya doğuyordu, çünkü yeni bir devlet varlık kazanmıştı. Aynı minvalde ve aynı zaman dilimi içerisinde Avrupa ile Birleşik Devletler (yani, yeni kıtanın gerçekten de yeni bir dünya haline gelmiş olan kısmı) birbirinden ayrı düştü. Amerika'nın Avrupa'daki imajı ne olursa olsun, bu imaj Birleşik Devletler'de gerçekleştirilen ya da olup biten şeyler için asla bir model ya da yol gösterici fikir olamadı bir daha.

Avrupa'dan gelen insanların oluşturduğu bu ülke sömürge olmaktan çıkıp kendi Anayasasını oluşturduğundan ve kendisini bağımsız bir cumhuriyet olarak ilan ettiğinden bu yana, Amerika Avrupa'nın hem rüyası hem de kâbusu olagelmiştir. On dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğine dek bu rüyanın içeriğini hem

yoksunluktan hem de baskıdan kurtulmak, yanı sıra da geçmişin (bu geçmiş, siyasi kurumların sahip olduğu yetke ve manevi miras geleneği yüzünden, on altıncı ve on yedinci yüzyılların yeni güçlerinin eksiksiz gelişimini kösteklemiş gözükmekteydi) ezici ağırlığına karşı beşeri özerkliği ve iktidarı öne sürmek oluşturuyordu. Bu rüya, aynı zamanda da, bu modern gelişimi hoş karşılamayanların kâbusuydu; Amerika'nın bir rüya mı yoksa bir kâbus mu olduğuna karar vermek, bu ülkedeki somut deneyimlere değil, yazarın siyasi görüşlerine (onun, kendi ülkesine dair çatışmalara ve tartışmalara yönelik olarak aldığı tutumda görüldüğü üzere) dayanmaktaydı.

Böylelikle Amerika ile Avrupa yollarını ayırdılar. Fakat Amerika'nın imajı, gezginlerin rapor ve romanlarına, şiir ve siyasi kitapçıklarına da yansıdığı üzere, Afrika ya da Asya ya da Güney Denizi Adaları'nın imajlarının aksine, hiçbir zaman yabancı ya da egzotik bir nitelik taşımadı. Onun yerine, bir gerçekliğin, ki bu gerçeklikte Avrupa uygarlığının en yeni özellikleri neredeyse hiç bozulmamış bir saflıkla geliştirilmişti, kimileyin fantastik ölçülerde abartılmış ve tahrif edilmiş resmi olarak kaldı.

Amerika'ya yönelik bu tutum, ilkin, Tocqueville'in –eserinin başlığının da (*Democracy in America*) açıkça gösterdiği gibi– kendi tutumuydu elbette. Kitabın tümü yazarın Avrupa'ya özgü bir olasılık –hatta bir zorunluluk– olarak demokrasinin işleyişine duyduğu ilginin yabancı bir ülkeyi betimlemeye duyduğu ilgiden daha büyük olması olgusuna tanıklık etmektedir. Tocqueville Fransız Devrimi'nin verdiği doğru dersi öğrenmek, eşi benzeri görülmemiş eşitlik koşullarında insanların ve toplumun neler yaşadığını görmek için Amerika'ya gelmişti. Birleşik Devletler'i geniş ve iyi donanımlı bir laboratuvar olarak görüyordu; bu laboratuvarda Avrupa tarihinin en son içermeleri denenmekteydi. Tocqueville, tüm dünyanın değilse bile Avrupa'nın Amerikanlaşmak üzere olduğundan emindi; fakat bu sürecin bir şekilde Avrupa'nın gelişimine zıt bir doğrultuda gerçekleşebileceğini –

sanki Amerika ile Avrupa köken ve tarihsel yazgı bakımından birbirinden farklıymış gibi– hiç düşünemezdi.

Tocqueville'e göre Amerikalılar, Avrupalıların ecdatlık ya da uygarlık taslayabilecekleri ya da dirilikte onlar karşısında aşağılık duygusuna kapılacakları genç bir halk değildi. Amerikalılar, diyordu Tocqueville, "yeni ve uçsuz bucaksız bir ülkeye doluşan çok eski ve çok aydınlanmış bir halktır." Amerikalılar ona "Amerikan ulusunun, bugün olduğu gibi, parlak ve karmaşık uygarlıkların yüzyıllarca varolduğu nispeten yakın zamanlarda ormanlardan yontulup şekil aldığını söylemiş olsalardı (gerçekte böyle bir şeyi yapmış olmaları, tıpkı bu yılın başında Robert Trumbull'un *New York Times Magazine*'de söylediği gibi, kuvvetle muhtemeldir), buna şöyle bir cevap verebilirdi: gençliğe ilişkin bu kuruntunun kökeninde, öncülük ya da sömürgeciliğe ilişkin fiili deneyimlerden çok, on sekizinci yüzyıla ait "soylu vahşiler" ve uygarlığın değmediği doğanın arılaştıran etkisi gibi nosyonlar vardır. Ya da bir başka deyişle, ancak ve ancak Batı'nın o yeni tarih bilinci ulusların varoluşuna dair bireysel biyolojik yaşam metaforunu kullandığı içindir ki Amerikalıların yanı sıra Avrupalılar da yeni bir ülkede o fantastik ikinci bir gençlik nosyonuyla kendilerini kandırabilmişlerdir.

Durum her ne olursa olsun Tocqueville Amerika'ya "bizatihi demokrasi imgesine onun eğilimleri, karakteri, önyargıları ve tutkularıyla birlikte" bakmak ve "demokrasinin ilerlemesinden korkmamız ya da ümit etmemiz gereken şeylerin ne olduğunu öğrenmek için" geldi. Kökleri yeni kıtada olmayan eşitlik ilkesi siyaseten Avrupa tarihinin "son yedi yüzyıllık" döneminde yaşanan bütün büyük olayların en geçerli ve en çarpıcı sonucu olmuştu. Modern Avrupa ve modern çağın gelişimi açısından Birleşik Devletler Avrupa'nın kendisinden daha yaşlı ve daha deneyimli bir ülkeydi. Tocqueville, Amerika'nın Avrupa'daki gelişimin bir ürünü olduğu yolundaki bu görüşünden öylesine emindi ki, Batı'ya olan göç gibi tamamen Amerika-içi gelişmeleri bile

"Avrupa'nın ortasında" başlayan, "Atlantik Okyanusu'nu [aşan] ve Yeni Dünya'nın ıssız topraklarına doğru [ilerleyen]" bir akıntı olarak görüyordu.

Ayrıntılara inildiğinde Tocqueville'in görüşünün tartışmaya açık ve düzeltmeye muhtaç olduğu görülür. Ama tarihsel olgu bu görüşü büyük ölçüde doğrular. Amerikan Cumhuriyeti, kökenini, Avrupa insanının o büyük macerasına borçludur; Haçlı Seferleri'nden ve Avrupa ulus-devlet sisteminin tepe noktasına ulaşmasından beri ilk kez olmak üzere, taşıdığı ruhun bütün ulusal farklılıklardan daha güçlü olduğu tanıtlamış olan ortak bir girişimi başlatmış olan şeydir bu.

Tocqueville, geçen yüzyılın yazarları arasında Yeni Dünya'yı eski bir tarihin ve uygarlığın ürünü olarak gören biricik kişi değildi ama o yazarların en büyüğüydü. Bugün bu görüş Amerika'nın Avrupa'daki imajında göze çarpacak derecede eksik olan bir öğedir. On dokuzuncu yüzyıl yazarlarının diğer bütün düşünceleri, içgörüleri ve yanılgıları, rüyaları ve kâbusları gibi, birer klişeye dönüşmelerine rağmen ve bu klişelerin anlamsızlığı yüzünden konuyla ilgili (sürekli olarak artan) literatür üzerinde ciddi biçimde düşünmek imkânsız olmasına rağmen, bir şekilde günümüze dek varlığını korumuştur. Fakat bugün ABD başka bir ülkeye kıyasla Avrupa'yla daha fazla ilişki içerisinde olan bir ülke olarak düşünülmezken, Rusya ve hatta Asya'ya (bunların her ikisi de Avrupa düşün dünyasının hatırı sayılır bir kesimi – bunlar sadece komünistleri ya da yoldaş kimseleri içermemektedir– açısından Marksizm üzerinden Avrupalılaştırılmaktadır) kıyasla da, çoğun, Avrupa'yla daha az ilişki içerisinde olan bir ülke olarak düşünülmektedir.

Bu son yabancılaşmanın birçok nedeni vardır. Bunlardan biri Amerika'nın yalıtık durumudur; bu da kendinden önce yüzyılı aşkın bir zaman kesiti boyunca siyasi gerçeklik haline gelen bir şeydir. Bu bakımdan, Amerika'nın Avrupa'ya yabancı ve onun gelişimiyle bağlantısız diye algılanan imajının kökenleri Ameri-

ka'dadır. Ne ki Avrupa'nın, çok sık olmak üzere, Amerika'ya kıyasla Avrupalı olmayan ülkelere kendisini daha yakın buluyormuş gibi göstermesini açıklama doğrultusunda epey bir yol kat eden çok daha güçlü bir neden vardır; o da Birleşik Devletler'in o etkileyici zenginliğidir.

Doğrudur, Amerika kendi tarihinin neredeyse başlangıcından beri hep "bolluk ülkesi" olagelmiş, bütün sakinlerinin görece iyi durumda olması ilk gezginleri bile derinden etkilemiştir. İlk yıllardan beri yüksek bir genel yaşam standardı tutturulmuş (bu olgu devasa servetlerin oluşumunu engellemediği gibi, kendisi de böyle bir oluşum tarafından engellenmemiştir) ve bu, yerinde bir tutumla, demokrasinin siyasi ilkeleriyle ve yanı sıra da hiçbir şeyin kişisel hizmetler kadar pahalı olmaması gerektiği ve gene hiçbir şeyin insan emeği kadar değerli olmadığı yolundaki iktisadi ilkeyle ilintili görülmüştür. İki kıta arasındaki farklılığın, gerçek manzara bunu doğrulamasa bile, Avrupa'daki ulusal farklılıklardan daha fazla olduğu yolundaki düşüncenin her zaman gündemde olduğu da doğrudur. Yine de, belli bir momentte –Amerika'nın o uzun yalıtılmışlık dönemini geride bırakıp Birinci Dünya Savaşı'nın ardından bir kez daha Avrupa'nın başlıca ilgi alanı haline gelmesinden sonra– Avrupa ile Amerika arasındaki farklılık anlam değiştirdi ve nicel değil nitel bir anlam kazandı. Daha iyi koşullara ilişkin bir soru değildi bu artık, bütünüyle farklı koşullara, anlamayı neredeyse imkânsız kılan bir niteliğe ilişkin bir soruydu. Birleşik Devletler'in zenginliği, görünmez fakat adamakıllı gerçek bir Çin Seddi gibi, bu ülkeyi yerkürenin diğer bütün ülkelerinden ayırmaktadır, tıpkı Amerikalı turisti ziyaret ettiği ülkelerin sakinlerinden nasıl ayırıyorsa öyle.

Kişisel deneyimlerimizden hepimiz biliyoruz ki dostluk eşitliği içerir. Dostluk mevcut doğal ya da iktisadi eşitsizlikleri eşitleyebilse de, öyle bir sınır vardır ki o sınırın ötesinde bu tür bir eşitleme bütünüyle imkânsızdır. Aristoteles'in deyişiyle, insan ile

Tanrı arasında dostluk olamaz. Aynı şey dostluğun eşitleyici gücünün işlemediği ülkeler arasındaki ilişkiler için de geçerlidir.

Ülkeler arasında anlayış ve dürüstlük açısından belli bir eşitlik (özdeşlik değil) söz konusudur. Amerika'nın zenginliğiyle ilgili problem, onun, belli bir momentte, başka halklardan ve özellikle de pek çok Amerikalı yurttaşın anavatanlarında ikamet eden halklardan alınan anlayışın artık mümkün gözükmediği ve okyanus aşırı kişisel dostlukların bile tehlikeye girdiği bir noktanın ötesine geçmesidir.

Bu durumun Marshall planlarıyla ya da Nokta Dört programlarıyla kolayca düzeltilebileceğine inananlar, korkarım, yanılgı içerisindedirler. Maddi yardım Amerikan dış politikasının gün gibi açık siyasi ve iktisadi çıkarları ve zorunluluklarının ötesinde, sahici cömertlik ve sorumluluk duygularıyla güdülendiği ölçüde, iyilik yapan kişinin bu davranışının nesnesinden beklediği –ama genellikle de alamadığı– o kuşkulu minnet duygusundan daha fazlasını bizden alamaz.

Amerika'nın niyetlerine dair güvensizlik, istenmedik siyasi eylemlere sürüklenme basıncıyla karşı karşıya kalma korkusu, yardımın siyasi koşullara bağlanmamış olarak verilmesi durumunda bunun gerisinde meşum güdülerin olabileceği kuşkusu... tüm bunlar doğal duygulardır ve bu tür duyguları uyandırmak için düşmanca propagandaya da gerek yoktur. Hatta daha fazlası bile söz konusudur. Bu örnekte, bütün iyilikseverlik örneklerinde olduğu gibi, eylemde bulunma ayrıcalığı ve karar üzerinde hükümranlık kurma hakkı iyilik yapana aittir ve dolayısıyla, Aristoteles'i bir kere daha zikredecek olursak, iyilik sahibinin iyilikte bulunduğu kişileri, bu kişilerin kendisini sevdiğinden daha fazla sevmesi çok doğaldır. Edilgin biçimde acı çektikleri yerde bu iyiliksever bir şey yapmıştır; bu kişiler de onun eseri olmuşlardır âdeta.

Komünist propaganda, Amerika'nın uluslararası ilişkilerindeki bu gerçek problemlere, Birleşik Devletler'in emperyalist sö-

mürüden ve kitlelerin sefalet içinde süründükleri bir sınıf-güdümlü ekonominin oluşturduğu çok daha aşikâr bir fanteziden dolayı zenginleştiği yönündeki açıkça yanlış ithamı ekler. Bu yalanlar gerçeklikle çelişmektedir; bunların ömrü, kapitalist ile proleter arasındaki Marksizan ayrımı dış politika şartlarına tercüme etme yönündeki yakın tarihli ve daha tehlikeli girişim kadar uzun olmayacaktır. Bu yorum, dünya ülkelerini sahip olan ve olmayan ülkelere bölmektedir; bu yoruma göre birinci kategoriye düşen biricik ülke elbette ki Birleşik Devletler'dir. Ne yazık ki Amerika'nın bu imajı belli bir deneyim birikimine yaslanabilmektedir; ve bugün bu imaj Birleşik Devletler'de halihazırdaki belli "Amerikancı" tutum ve ideolojiler tarafından tehlikeli bir biçimde pekiştirilmektedir. Korkarım bunlar çok daha geniş bir alana yayılmıştır ve geleneksel izolasyonizmden ya da Önce Amerika hareketlerinin sınırlı cazibesinden daha genel bir ruh halini ifade etmektedir. Yurtdışında, bu paranın diğer yüzü olan anti-Amerikancılık, gerçekte, emperyalist-kapitalist bir ülkeye karşı atılan bütün tiratlardan (bunlar komünist propagandanın beylik malzemesi haline gelmiştir) çok daha tehlikelidir, çünkü ülkede giderek büyüyen "Amerikanizme" karşılık gelmektedir tam da.

Birleşik Devletler'in zenginliği sorunu önemsiz bir sorun değildir; uluslararası sahnede ülkenin belki de en ciddi uzun erimli siyasi problemlerinden birini oluşturmaktadır. Doğal kaynakların bol olduğu koşullarda eşitlik ilkesinin tutarlı gelişimi beşeri yaşamın koşullarını öylesine değiştirmiştir ki, Birleşik Devletler yurttaşları bir *species sui generis*'e ait gibi gözükmektedirler. Ortalama Amerikan turisti safça benzer bir mucizenin diğer ülkelerde de gerçekleşebileceğini (yeter ki bu ülke halkları Amerikan kurumlarını ve Amerikan yaşam tarzını benimseme feraseti göstersinler) düşündüklerinde bu durumda herhangi bir ilerleme olmaz.

Belki de ortalama Amerikalıdan, koşullardaki eşitlik tüm dünyaya yayılıyor olsa da, bu eşitleme girişiminin farklı bir doğrultu izleyeceğini ve Amerika kıtasının doğal zenginliğinden yoksun olan ülkelerde farklı önlemleri gerektireceğini anlamaları beklenemez. Daha vahim olguysa şudur: insanların birbirlerinin içinde bulunduğu koşulları anlayamamaları bizim dış politikamızda başını kaldırmaya başlamıştır. Örnekse, son zamanlardaki Britanya-Amerika ilişkilerinde yaşanan nahoşluk, bu temelde açıklanabilir. Eski hikâyedir; dostluk yolunda hiçbir şey dış koşullardaki radikal bir farklılık kadar anlaması zor gözükmemekte ve dosdoğru ayak bağı oluşturmamaktadır.

Sürekli olarak pohpohlanmak ve suiistimal edilmek –buna rağmen, ne denli cömert olsalar da, rağbet görmemek– zengin insanların talihsizliği olagelmiştir hep. Yurtdışındaki Amerikalıların, geçmişi eskilere uzanan bu muameleyle fazla karşılaşmamaları ne şaşırtıcı ne de rahatsız edici bir durumdur. Fakat Amerika'ya sempatiyle bakan Avrupalılar ile bakmayan Avrupalıların sınıfsal yapısında son zamanlarda radikal bir değişimin vuku bulması tamamıyla farklı bir konudur.

Bu ülke yüzyıllardan beri Avrupa'nın alt sınıflarının ve özgürlük âşığı insanlarının rüyası olmuştur. Aynı zamanda da eşitlikte bir özgürlük vaadinden çok kültüre yönelik bir tehdit gören zengin burjuvazinin, aristokrasinin ve belli bir tür entelektüelin kâbusu olarak kalmıştır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra göç konusunda getirilen sınırlamalar Avrupa'daki alt sınıfların pek çoğunun Amerika'ya göç ederek sorunlarını çözme yolundaki ümitlerine bir son verdi. Onlar açısından Amerika, ilk kez olmak üzere, bir burjuva ülkesi haline gelmişti: onun zenginliği kendi burjuvazilerinin zenginliği kadar erişilmez olmuştu.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu durum daha nazik bir hal aldı; zira Birleşik Devletler'in izlediği politikalar ilkin her yerde *status quo*'nun yeniden tesisini ya da devamını desteklemiş, ardından da Büyük Britanya'nın İşçi Partisi yönetimi altında kendi

toplumsal koşullarını barışçıl ve –genelde– ılımlı ve kontrollü bir biçimde değiştirmesine karşı hiç de dostane olmayan bir tutum benimsemişti. O tarihten bu yana Amerika en çılgın fantezinin akla getirebileceğinden daha zengin gözükmekle kalmamış, bütün dünyada zenginlerin çıkarlarının bekçisi olmuştur. Bu, Amerikan dış politikasının bir sonucu değildi, böyle bir şey de amaçlanmamıştı, özellikle de Marshall Planı'nın nüfusun bütün kesimlerine yaradığı ve Amerikalı görevlilerin o berbat toplumsal adaletsizliklere bir çare bulmak için sık sık farklı yollara saptıkları Avrupa'da. Yine de olaylar bu minval üzere gelişmiş gibi görünüyordu. Sonuçta, anti-Amerikan bir duruşun kişinin kendisini liberal olarak ispatlamasının en iyi yollarından biri olmasına rağmen, genel olarak ifade edilirse, Avrupalıların "gerici" diye adlandırdıkları insanların Amerika'ya sempatiyle baktıkları gözlenebilir.

Anti-Amerikan hissiyat, diğer bütün müşkül meselelerde olduğu gibi, komünist propaganda tarafından istismar edilmektedir. Fakat bunu bir propaganda ürünü olarak görmek onun popüler köklerini ciddi biçimde küçümsemek demektir. Avrupa'da bu tutum, yeni bir *izm* olma yönünde büyük mesafe kaydetmiştir. Anti-Amerikancılık, negatif kofluğuna rağmen, bir Avrupa hareketinin içeriği haline gelme tehdidi taşımaktadır.

Her ulusçuluğun (elbette ki her ulusun doğuşunun değil) gerçek ya da imal edilmiş ortak bir düşmanla başladığı doğruysa, Amerika'nın bugün Avrupa'daki imajı da yeni bir pan-Avrupa ulusçuluğunun başlangıcı haline gelebilir pekâlâ. Federal bir Avrupa'nın doğması ve bugünkü ulus-devlet sisteminin ulusçuluk akımını geçmişte kalan bir şey haline getirmesi yönündeki umutlarımız mesnetsiz bir iyimserlik olarak görülebilir. Daha popüler düzlemlerde –ama elbette ki Strasbourg'daki devlet adamlarının kararlarında değil– birleşik bir Avrupa'yı amaçlayan hareket son zamanlarda belirgin ulusçu özellikler sergilemiştir. Bu anti-Amerikan Avrupacılık ile Avrupa ülkelerini federasyon çatısı al-

tında toplama yönündeki oldukça sağlıklı ve gerekli çabalar arasındaki çizgiyi daha da çetrefil hale getiren şey, Avrupa faşizminin kalıntılarının kavgaya katılmış olmasıdır. Onların varlığı herkese, Briand'ın Milletler Cemiyeti'ndeki beyhude girişimlerinin ardından, Avrupa'nın o köhnemiş ulus-devlet sistemini tasfiye edip birleşik bir Avrupa inşa etme vaadiyle savaşı başlatan kişinin Hitler olduğunu hatırlatmaktadır. Yaygın ve kopuk kopuk anti-Amerikan duygular siyasi olarak bu noktada billurlaştı. Avrupa, açıkça gözüküyor ki, Amerika'da ümit beslemek ya da kendi geleceğinden korku duymak durumunda kaldığı şeyi görmek istememektedir artık.

Atlantik'in bir yanında Amerikanizm, öte yanında Avrupacılık var: görünürde birbirine karşıt olan bütün ideolojilerde olduğu gibi, birbiriyle hesaplaşan, birbiriyle kavga eden ve hepsinden öte de birbirine benzeyen iki ideoloji... Karşılaştığımız tehlikelerden biri belki de budur.

# AVRUPA VE ATOM BOMBASI*

Bugün Avrupa'da Birleşik Devletler tarafından geliştirilen ve tehdit unsuru olarak kullanılan atom silahları siyasi yaşamın başat olgusu olmuştur. Avrupalılar yıllardır modern teknolojinin, makine monotonluğunun, kitle üretimine dayanan bir toplumun tekbiçimliliğinin vb. güdümünde olan bir ülkenin ruhsuzluğu hakkında yürütülen bildik tartışmaların içindedir kuşkusuz. Fakat bugün mesele bunun çok ötesine taşmış haldedir. Modern savaş durumu ile teknikleşmiş bir toplum arasındaki yakın bağlantı herkes için açık hale gelmiştir ve sonuçta sadece entelektüeller değil, nüfusun geniş kesimleri de teknolojik ilerlemeden ve dünyamızın giderek teknikleşmesinden korkuyor ve buna şiddetle karşı çıkıyorlar.

Teknoloji ve onun dünyayı dönüştürmesi modern çağın başlangıcından itibaren Avrupa tarihinin öylesine ayrılmaz bir özelliğidir ki bunun doğurduğu sonuçlardan Amerika'yı sorumlu tutmak saçmadır. Avrupalılar geçmişte Amerika'daki teknik ilerlemeyi, Tocqueville gibi, Amerikan demokrasisinin ilerlemesi, yani bir bütün olarak Batı uygarlığıyla ilgili olan bir şey olarak (gerçi bu uygarlık bazı spesifik nedenlerden dolayı ilk ve en açık ifadesini Birleşik Devletler'de bulmuştu) görmüşlerdi. Bu tutum atom bombasının Hiroşima'ya atılmasından sonra değişti; o tarihten bu yana bütün teknik başarılara kötücül ve yıkıcı bir şey diye bakmak ve bunları esas itibariyle Amerika'da, kimi zaman

* *The Commonweal*, 17 Eylül 1954.

da Rusya'da, Avrupa'ya düşman ve yabancı olan yıkıcı teknikleşmenin özü olarak görme yönünde giderek büyüyen bir eğilim söz konusu oldu.

Son teknik gelişmeleri temelde Avrupa'dan kaynaklanmayan gelişmeler olarak gören bu eğilim durumu daha da şaşırtıcı kılmaktadır, çünkü Avrupalılar da pekâlâ bilmektedir ki atom enerjisinin keşfi kendi ülkelerindeki politik gelişmelerden ötürü Amerika'ya gelmek zorunda kalan Avrupalı bilim adamlarının çabaları sonucunda gerçekleşmiştir büyük ölçüde. Nesnel olarak ifade edecek olursak, atom silahlarının üretimini, teknikleşmenin Avrupa'ya değil Amerika'ya ait bir fenomen olduğunun bir göstergesi olarak zikretmenin pek de iler tutar bir yanı yoktur. Ama akla aykırı gelsin ya da gelmesin, Avrupalıların düşüncesi bu yöndedir.

Teknolojiye ilişkin halihazırdaki tartışmalarda bir değişimin yaşandığı açıktır. Yeni silahların yıkıcı potansiyelleri öylesine büyük ve Avrupa ülkelerinin fiziksel yıkıma uğrama olasılığı öylesine yakın bir tehlike olarak hissedilmektedir ki, teknikleşme süreci artık maneviyat karşıtı ya da ruhu öldüren bir şey olarak değil, çıplak bir fiziksel yıkım tehlikesi olarak görülmektedir. Sonuçta, bu teknik karşıtı ruh hali, entelektüellere özgü bir özellik olmaktan çıkmış, kitleler teknik gelişmeyi maddi ilerlemenin kaynağı olarak görmemeye başlamışlardır,

Teknolojiye ve dolaylı olarak da Amerika'ya yönelik bu genel düşmanlığın politik geçerliliği, *herkesin* korkuya kapılmış olmasında yatmaktadır. Herkes Goethe'nin *Faust*'undaki Mefisto gibi düşünme eğilimindedir artık: *"Die Elemente sind mit uns vershworen unda uf Zerstörung lauft's hinaus"* (Doğanın yıkıcı güçleri bize tuzak kurar, amaçsa yıkımdır")*

Bu argüman için şunların söylendiği görülmektedir: doğa güçlerinin serbest bırakılması, üretim metotlarının sürekli olarak

---

* *Faust*, II, 11549-50. Arendt bir kez daha belleğine yaslanarak alıntı yapmaktadır: Goethe'nin kullandığı kelime *Zerstörung* değil *Vernichtung*'tur. –Ed.

ilerlemesine kıyasla, teknolojideki son gelişmelerin daha bir karakteristik özelliğidir. Dolayısıyla atom bombasının zincirleme reaksiyonu, insan ile doğanın temel güçleri arasındaki bir komplonun sembolü haline gelebilir kolayca (doğadaki güçlere know-how aracılığıyla insan eli değdiğinde bu güçler bir gün belki de intikam alacak ve yeryüzündeki bütün yaşamı ve hatta yerin kendisini bile yok edecektir). Doğru ya da yanlış olsun, Avrupalılar teknoloji hakkında düşündüklerinde, artık her evde bulunan televizyon setini değil, fakat Hiroşima'nın üzerindeki mantar bulutunu gözlerinin önüne getirmektedirler. Atom bombası Birleşik Devletler tarafından atılmıştır ve Birleşik Devletler o tarihten beri atom silahlarının gelişiminde ön cephede yer almaktadır. Sonuçta Amerikan siyasi gücü, giderek, modern teknolojinin ürkütücü gücüyle, üstün/karşı konulamaz bir yıkıcı güçle özdeşleştirilmektedir.

Amerika'nın bu ürkünç imajına verilen beylik karşılık şudur: evet, atom enerjisi Amerikan Cumhuriyeti'nin elindedir, ama bu enerji ancak ve ancak savunma ya da misilleme amacıyla kullanılacaktır. Bu enstrüman özgür bir ülkenin elinde olduğu sürece elbette ki bütün dünyadaki özgürlük davasına hizmet edecektir.

Bu argümanın pek çok zayıf noktası var, bunlardan biri de özgürlük kavramının tahmin edilemez özelliğiyle ilgili. Özgürlüğü garanti altına alan şey adaletten çok yasalar olabilir pekâlâ; özgürlüğün kalıcılığını temin etmeye kalkışan yasal çerçeve bütün siyasi yaşamı öldürmekle kalmayacak, aynı zamanda özgürlüğün onsuz varolamayacağı tahmin edilemezlik marjını bile ortadan kaldıracaktır.

Ne var ki özgürlüğün korunmasının şiddet vasıtalarını kullanmayı mubah kıldığı ve özgürlük uğruna kullanılan şiddetin daima belli sınırlamalara saygı göstereceği yolundaki o beylik argümanda daha vahim sıkıntılar da vardır.

Nihayet, bu argüman köle olmaktansa ölmenin daha iyi olduğu yolundaki kanaate dayanmaktadır. Bu argüman antik dö-

nemden beri cesareti *en âlâsından* siyasi bir erdem olarak düşünegelen bir siyaset felsefesine yaslanmaktadır; bu erdem olmaksızın siyasi özgürlük bütünüyle imkânsız hale gelecektir.

Cesaretin en yüce politik erdem olduğu yönündeki (geçmişi çok eskilere uzanan) kanaat, yaşamın en kutsal nimet olmadığını ve kimi koşullarda yaşamaktansa ölmenin yeğ olduğunu öngören Hıristiyanlık öncesi bir felsefeye dayanmaktaydı. Antikçağ anlayışına göre, birey insan salt hayvansı yaşamı korumanın doğurduğu gerekliliklerin güdümüne girdiğinde ve dolayısıyla da hakkında özgürlükten aciz olduğu yolunda bir hüküm verildiğinde bu tür koşulların varlığı söz konusuydu. Böyle bir durum kölelik ya da tedavisi imkânsız bir hastalığa yakalanmak gibi örneklerde görülebilmekteydi; her iki durumda da insan haysiyetinin yanı sıra cesaretin de gerektirdiği en uygun çözümün intihar olduğu düşünülüyordu.

Batı dünyasında Hıristiyanlığın ve özellikle de bu tür bir yaşamın kutsallığına ilişkin o özgün Yahudi inanışının zaferiyle birlikte, antik dünyada bilindiği haliyle bu bireysel ahlak yasası mutlak geçerliliğini yitirdi. Savaşlar, bu tür siyasi özgürlüğe ilişkin gerekçelerle değil, dinsel gerekçelerle haklılaştırılabiliyordu. Antik dünyanın çok yakından tanıdığı kitlesel katliamlar da aynı sebepten dolayı gerçekleşebiliyor, fakat artık mazur gösterilemiyordu. Batı uygarlığı, genelde, Kant'ın deyişiyle, savaş esnasında ne olup biterse bitsin, bunun gelecekteki barışı imkânsız kılmayacağı görüşündeydi. Bu görüş artık evrensel bir görüş değildir.

Atom silahlarının ortaya çıkmasıyla birlikte hem şiddet kullanımına sınırlama getiren Yahudi-Hıristiyan geleneği hem de antik dönemin cesarete yönelik tavrı, pratik amaçlar göz önüne alındığında, anlamsız hale geldi ve onlarla birlikte bu meseleleri tartışırken kullanmaya alıştığımız siyasi ve ahlaki terimler de. Sınırlamalar gerçeklikte yalnızca önceden görülebilir gelişmelere uygulanabilir; bunlar o "sürpriz tekniği"ni hesaba katamazlar (buysa Raymond Aron'un I. Dünya Savaşı'nın merkezi olayı diye

son zamanlarda analiz ettiği şeydir ve, teknolojinin ilerlemesi süreci içerisinde kaldığımız sürece, kaçınılmaz olarak yeni "mucize" silahların üretilmesine yol açacaktır. Mevcut koşullarda, doğrusu, hiçbir şey bu "mucizelerden" daha olası değildir.

Gerçekte, yıkım yaratma konusunda halihazırdaki potansiyellerimiz bile geçmiş savaşların rutin sınırlılıklarını fersah fersah geride bıraktı. Ve bu durum cesaretin değerini tehlikeye düşürdü. Cesarete değgin temel insani koşul şudur: insan ölümsüz değildir; o, bir gün her halükârda kendisinden alınacak olan bir yaşamı feda etmek durumundadır. Bireysel yaşamın şartı türsel yaşamınkiyle aynı olsaydı beşeri cesareti kavramak mümkün olmazdı. Ölümsüz Yunan tanrılarının ölümlü insanlara terk etmek zorunda kaldığı biricik erdem cesaretti; diğer bütün beşeri erdemler tanrısal biçime bürünebiliyordu, Tanrı vergisi olarak ululaştırılabilen ve tapınılabilen erdemlerdi. Ölümsüzlerden esirgenen şey sadece cesarettir; onlar ölümsüz varlıklardır, dolayısıyla da yaşamlarını riske etmeleri diye bir şey söz konusu değildir. Yaşam, ölümlü insandan günü geldiğinde bir şekilde alınmasa, o bunu asla riske edemezdi. Tehlike çok büyük olur, gerek duyulan cesaret adeta insanlık dışı bir nitelik kazanır, yaşam da sadece en üstün nimet olarak değil, aynı zamanda diğer bütün mülahazaları geçersiz kılacak şekilde insanın başlıca kaygısı haline gelirdi.

Beşeri cesaretin bir diğer sınırlılığı bu olguyla yakından bağlantılıdır –bu da sonraki kuşakların ölümlü bireyin kendini feda edişini anlayacağı, hatırlayacağı ve saygıyla karşılayacağı yönündeki kanaattir. İnsan, ancak ve ancak, hayatta kalmasını kendisine benzeyen insanlara borçlu olduğunu, kendisinden daha kalıcı olan şeyde –Faulkner'in bir zamanlar belirttiği gibi, "insanlığın ebedi tarihçesi"nde– bir rol oynadığını bildiği sürece cesur olabilir. Nitekim antikitede, savaşlar bütün bir halkın yok edilmesi ya da köleleştirilmesiyle sona ermek durumunda kaldığında, savaştan galip çıkanlar sonraki kuşaklar için, düşmanın yapmış olduğu büyük işleri korumakla kendilerini yükümlü hisset-

mişlerdir. Bu nedenledir ki Homeros Hektor'a övgüler düzmüş, Herodotos ise Perslilerin tarihini aktarmıştır.

Modern savaş durumu koşullarında cesaret o eski anlamını büyük ölçüde yitirmiştir. Modern savaş durumu, insanlığın geleceğini ve sadece bireysel yaşamı değil bütün bir halkın yaşamını tehlikeye atarak, ölümlü birey insanı, onun cesur olmak için ölümsüzlüğünden emin olma gereği duyduğu ve hayatta kalması için her şeyden daha çok gözetmek zorunda olduğu insan ırkının bilinçli bir üyesine dönüştürmek üzeredir. Başka türlü ifade edecek olursak, bireysel yaşamın sürdürülmeye değer olmadığı konular elbette varolsa da, aynı şey insanlık için geçerli olamaz. Bir savaş insanın yeryüzündeki varlığını akla havsalaya sığmayacak şekilde tehdit edebilse de, kurtuluş ile ölümden birini seçmek o eski akla yatkınlığını yitirmiştir.

Avrupa, bölünmüş kaldığı sürece, modern dünyanın bu epey rahatsız edici problemlerini geçiştirme lüksüne sahip olamaz. Avrupa, uygarlığımıza yönelik tehdit dışarından geliyormuş, iki dış güçten (kendisine eşit derecede yabancı olan Amerika ile Rusya'dan) kaynaklanan tehlikeyle karşı karşıyaymış gibi davranmaya devam edebilir. Hem anti-Amerikancılık hem de tarafsızlık, Avrupa'nın kendi gelişiminin doğurduğu sonuçlar ve problemlerle şu aralar yüzleşmeye hazır olmadığının açık işaretleridir bir bakıma.

Avrupa bir araya gelse, büyük endüstriyel kaynaklarını (maddi güç ve insangücü anlamında) bir araya getirse ve kendi atom santrallerini inşa edecek ve kendi atom silahlarını üretecek derecede güçlü olsa, bu kaçış yolu otomatik olarak kapanır. O durumda da bugün dış politika kisvesi altında yürütülen tartışma çabucak gerçek yüzünü göstermeye başlar. Avrupa'nın bugün Amerika'ya karşı sergilediği mesafeli duruş sona erer; çünkü teknolojik gelişmenin kökeninde tüm bir Batı tarihinin olduğu ve bu gelişmenin Amerika'ya özgü bir olay olmadığı, sadece en tepe noktasına önce Amerika'da ulaştığı aşikâr hale gelir.

# KONFORMİZM TEHLİKESİ*

Son birkaç yıldır Avrupa'dan dönen hemen her Amerikalı, McCarthycilik adı altında toplamaya başladığımız her şeye Avrupa'da gösterilen o büyük önemi, acı sözlerle, aktarmaktadır. Amerikalılar genellikle bu vurgunun bütünüyle yanlış yere yapıldığını düşünme ve, gene çok muhtemeldir ki, duygudaşlıkları nerede yatarsa yatsın, böylesi deneyimleri Amerika'nın yurtdışındaki çarpıtılmış imajının göstergeleri olarak küçümseme eğilimi sergilemektedirler.

Bu ülkede şu husus çoğun göz ardı edilmiştir. İster totaliter hareket ister düpedüz totaliter tahakküm biçiminde olsun totalitarizmle yaşanan deneyimlere, İsveç ve İsviçre hariç, bütün Avrupa ülkeleri aşinadır. Bu deneyimler Amerikalılara yabancı ve "Amerikan olmayan" bir şey gibi gözükmektedir, tıpkı modern Amerikan deneyimlerinin Avrupalılara çoğun yabancı gözükmesi gibi. Nazizm ve Bolşevizm mağdurlarına verilen beylik cevap şu olmuştur (bu cevaba, bir ölçüde, bugün de rastlanmaktadır): "Bu [yaşananlar] burada gerçekleşemez." [Oysa] McCarthy-cilik Avrupalılara bunun gerçekleşebileceğinin kesin kanıtını sunuyor gibi gelmektedir.

İki olasılık var. Sorgucuların varsayımlarını olduğu gibi kabul edebilirsiniz. Onlarla birlikte, Sovyet Rusya'nın Amerikan dış po-

---

* *The Commonweal*, 24 Eylül 1954.

litikasının en ciddi problemini oluşturduğuna değil (oysa durum açıkça budur), iç komplo biçimindeki Bolşevizmin her kesimden başlayarak Amerikan yönetiminin en yüksek makamlarına dek sızdığına inanabilirsiniz. Bu durumda şöyle bir sonuca varmak kaçınılmaz olmaktadır: Bolşevizm bu ülkede de pekâlâ vuku bulabilir ve bunu engelleyen tek şey de sorgucu senatörlerin yürüttüğü etkinliklerdir. Öte yandan, ülkenin tepeden tırnağa komployа maruz kaldığına ilişkin bu efsaneye inanmıyorsanız, bu komitelerin uyguladığı metotlardaki o meşum-/bildik özellikleri (bir komplo mitinin geleneksel imalatına varasıya) kolaylıkla seçersiniz. Bu tür bir akıl yürütme oldukça aşikâr bir şeydir, özellikle Avrupalılar için. Bu tepki kızgınlık uyandırabilir ve kimi zaman da hasmane olabilir; bazı duyguları incitebilir, fakat uzun vadede ciddi bir zarar vermez.

Çok daha geçerli olan bir şey de aynı meselenin bir başka yönüdür. Meselenin kendisine verilen önem göz önüne alındığında, Birleşik Devletler'de büyük bir özgürlük içinde dillendirilen McCarthycilik karşıtı muhalefetin Avrupa'da çok az yankılandığını gözlemlemek tuhaftır. Malumat sahibi Avrupalılar bile her Amerikalının bu konu hakkında aynı görüşe sahip olduğu yönünde bir beklenti içerisindedirler; Amerikan birey yurttaşların bir görüşü olarak değil, genelde Amerikan görüşü olarak bu konumu görme tarzları hayli rahatsız edicidir. Burada gün ışığına çıkan şey Avrupalılara özgü bir beklentidir: tehdide ya da şiddete ihtiyaç duymayan, ama her üyesini kendi zorunluluklarına mükemmelen koşullasa da onlardan hiçbirinin koşullandığından haberdar olmamasını sağlayan bir toplumda kendiliğinden ortaya çıkan bir tür konformizmle karşılaşma beklentisi... Bireyin toplumun talepleri doğrultusunda koşullanması ilk başlarda Amerikan demokrasisinin karakteristik bir özelliği olarak düşünülmüştür. Gerçekten de bu, belki de, Amerika'nın Avrupa'nın, o özgürlük âşığı Avrupa'nın bile kâbusu haline gelebilmesinin

başlıca nedeni oldu, buysa Amerikalıların anlamakta zorlandığı bir şeydir.

Tarihsel açıdan devlet ile birey arasındaki Avrupa kökenli çatışma bireysel özgürlük aleyhine çözüldü. Bu olgu, Amerikalılar tarafından beşeri özgürlüklerin devlete feda edilmesinin kanıtı diye addedildi. Öte yandan Avrupalılar nazarında durum devlet ile toplum arasındaki çatışmadan ibaretti; öyle ki birey, sahip olduğu özgürlükler hükümet tarafından çiğnense bile, kendi toplumsal ve özel yaşamında görece güvenli bir sığınak bulabiliyordu her zaman. Totaliter tahakkümden başka hiçbir yönetim, mutlak despotizm ya da modern diktatörlükler bile, bu özel toplumsal alanı, bu bireysel özgürlük sığınağını yıkmakta başarılı olamamıştır. Avrupa'nın Amerika'daki koşullarla ilgili korkusu, böyle bir sığınağın burada varolamayacağı yönünde olmuştur hep, çünkü yönetim ile toplum arasında bir ayrımın mevcut olmadığını düşünmüşlerdir. Avrupa'nın kâbusu, çoğunluk yönetimi koşullarında toplumun baskıcı bir nitelik kazanması, bireysel özgürlüğe hiçbir alan bırakmamasıydı.

Tocqueville'in deyişiyle, "toplumsal koşullar ne zaman eşit olursa, kamuoyu da her bireyin zihnine olanca ağırlığıyla öyle bir çöker ki çoğunluk tekil bireyi bir şeylere zorlama gereği duymaz, onu ikna eder"; kamuoyunun şiddet içermeyen bir zorlamayla bir şeylere onay vermemesi öylesine güçlü bir tavırdır ki muhaliflerin kendi yalnızlıkları ve acizlikleri içerisinde yüzlerini çevirecekleri hiçbir yer yoktur; sonunda da ya uyum göstermeye ya da ümitsizliğe sürüklenirler. Tocqueville'in içgörüsünü modern koşullara uygulayacak olursak, halihazırdaki Avrupa düşüncesini onun bakış açısıyla zihnimizde canlandırmayı deneyecek olursak, Avrupalıların, özgürlüğün Amerika'da ortadan yok olması için terör ve şiddetin gerekli olmayabileceğinden korktuklarını söyleyebiliriz. Avrupa'nın yaşadığı endişenin izi özgürlüğün bir tür genel anlaşmayla, neredeyse somut olmayan bir karşılıklı dü-

zenleme süreciyle yavaş yavaş ufalacağı yönündeki kanaate dek sürülebilir.

Konformizm tehlikesi ve onun özgürlüğü tehdit etmesi bütün kitle toplumlarında bünyevi bir özelliktir. Fakat onun önemi son zamanlarda ideolojik propagandayla –büyük ve dağınık haldeki insan yığınlarını totaliter tarzda örgütlemek– birleşen terörün yarattığı dehşetin gölgesinde kaldı. Bu metot, hem eski sınıf ya da kast sistemlerinin kalıntılarını yok etmek hem de yeni sınıflar ya da yeni grupların varlık kazanmasını (buysa başarılı devrimlerin olağan sonucudur) önlemek amacıyla kullanılan bir gereç işlevi gördü. Mevcut kitle toplumu koşullarında –bu koşullar, totaliter hareketler yüzünden sınıfların hızla çözülmesinden farklı bir duruma işaret etmektedir– totaliter öğelerin kendi amaçları için sınırlı bir süre konformizme, daha doğrusu uykuya dalmış bir konformizmin harekete geçirilmesine bel bağlaması hiç de tasavvur edilemez bir şey değildir. Konformizm, başlangıç evrelerinde, terörü daha az şiddet yüklü, ideolojiyi ise daha az zorlayıcı kılmakta kullanılabilir; bu suretle özgür bir iklimden pre-totaliter bir atmosfer evresine geçişin daha az fark edilmesini sağlamaya hizmet eder.

Amerika'da eşitlik durumunun, yani sınıf sisteminin yokluğunun (bu basit sayılardan çok daha fazlasını ifade eden ve kitle toplumunun ön plana çıkan özelliğidir) potansiyel olarak tehlikeli doğurguları ya da dolaylı sonuçları uzakta kalmıştır, fakat bu durum Anayasa bozulmadan kaldığı ve "özgürlük kurumları" işlev görmeye devam ettiği sürece böyle kalacaktır. Ne ki Avrupa'da eski sınıf sistemi iflah olmazcasına çözülüyor; totaliter olmayan bir atmosferde bile bu sistem hızla bir kitle toplumuna doğru evriliyor. Konformizmin en berbat tehlikelerine karşı Amerika'yı korumuş olan koruyucu tedbirler Avrupa'da çoğunlukla yok. Varolduğu yerlerde de kısmen Amerika'dan ithal edilmişler, genelde kendilerini kanıtlamaya ne zamanları olmuş ne de onların nasıl kullanılacağıyla ilgili olarak insanlar bir eği-

timden geçmiş. Öte yandan, özellikle de Avrupa damgalı koruyucu tedbirlerin (gelenekler ve görenekler gibi) modern acil vakalarda ve kötü durumlarda neredeyse yararsız olduğu kanıtlanmıştır. Dolayısıyla Avrupalılar Amerika'da konformizm gördükleri zaman telaşlanmakta haklıdırlar; konformizmin bünyesinde varolan tehlikelere karşı duran Amerikan koruyucular doğaldır ki onlara dışarıdan daha az görünür durumdadır; Avrupalı, böylesi koruyucular olmaksızın konformizmin pekâlâ diğer/daha kanlı modern kitle örgütü biçimleri kadar ölümcül olabileceğini düşünürken oldukça isabetli bir hüküm vermiştir.

Amerika, elbette, konformizm konusunda Avrupa'ya kıyasla daha eski bir deneyime sahiptir. Avrupalılar bu konuyu tartışırken tabiatıyla "bu [yaşananlar] burada gerçekleşemez" tutumunu benimserler, tıpkı Amerikalıların totalitarizmden ilk kez haberdar olduklarında yaptıkları gibi. Fakat gerçekte Avrupa'da olan her şey Amerika'da, Amerika'da olan her şey de Avrupa'da olabilir; çünkü bütün farklılıklara rağmen iki kıtanın tarihi temelde aynıdır. Gerçekten de, Batı uygarlığı kendi etkisini yeryüzünün her yerine yaydığı için, bir ülkede gerçekleşebilen her şeyin başka bir ülkede de gerçekleşebileceğini söyleyebileceğimiz âna doğru hızla yaklaşmaktayız. Ne ki bu konuda, atom savaşı konusunda olduğu gibi, esas mesele Avrupa'nın kendisini böylesi bir gelişmenin tehlikelerine –Amerika'ya kıyasla– çok daha fazla maruz kalıyormuş gibi görmesinde düğümlenmektedir. Kentlerinin saldırıya daha açık olduğuna ve daha kolaylıkla yok edilebileceğine nasıl inanıyorsa, politik kurumlarının daha az istikrarlı, daha köksüz olduğuna, sahip olduğu özgürlüklerinse iç krizlere daha fazla maruz kaldığına gene o şekilde inanmaktadır.

Gerçekte Avrupalıların "Amerikanlaşma" korkusunu duyumsadıkları süreç, bütün zihin karışıklıkları ve içermeleriyle, modern dünyanın doğuşuyla ilgilidir. Bu sürecin Avrupa federasyonu (bununsa Avrupa'nın ayakta kalması için olmazsa olmaz bir koşul olması da gayet muhtemeldir) tarafından köstek-

lenmesi değil, hızlandırılması söz konusudur. Avrupa federasyonuna, bugün kimi zaman korktuğumuz gibi, gelecekte anti-Amerikan/pan-Avrupa ulusçuluğu dalgasının yükselişi eşlik etsin ya da etmesin, ekonomik ve demografik koşulların birleşmesinin Birleşik Devletler'de mevcut olan duruma çok benzer bir durumu yaratması kesin gibidir.

Yüz yirmi yıl önce Amerika'nın Avrupa'daki imajı demokrasiye değgin bir imajdı. Avrupalılar bu imajı sevemese de onunla barışık yaşamak zorunda kaldılar çünkü çok iyi biliyorlardı ki bu imaj Batı tarihinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Bugün Amerika'nın imajı modernitedir. O, dünyanın imajıdır da, çünkü bugünün Avrupa'sını ve Amerika'sını doğuran modern çağdan zuhur etmiştir.

Bugün dünyanın başlıca problemleri kitle toplumlarının siyasi örgütlenmesi ile teknik gücün siyasi entegrasyonudur. Bu problemlerin doğal olarak taşıdıkları yıkıcı potansiyellerden dolayı Avrupa artık modern dünyayla bir noktada uzlaşıp uzlaşamayacağından emin değildir. Sonuç olarak Avrupa, kendisini Amerika'dan ayrı tutma bahanesi altında, kendi tarihinin doğurduğu sonuçlardan kaçmaya çalışmaktadır.

Amerika'nın Avrupa'daki imajı Amerika'daki gerçeklikler ya da Birleşik Devletler yurttaşlarının günlük yaşamları hakkında bize fazla bir şey anlatmayabilir, fakat öğrenmeye istekliysek eğer, Avrupa'nın kendi manevi kimliğiyle ilgili korkuları ile kendi fiziksel varlığının devam etmesiyle ilgili (çok daha köklü) endişeleri hakkında bize bir şeyler anlatabilir. Ve bu korkular ile endişeler, Avrupalılar bize ne söylerse söylesin, Avrupa'ya özgü değildir. Bunlar bütün Batı dünyasının ve son kertede bütün insanlığın korkularıdır.

# YAKIN GEÇMİŞ FELSEFİ DÜŞÜNCEDE POLİTİKAYA DUYULAN İLGİ

[Kongre Kütüphanesi'ndeki Arendt koleksiyonu, Arendt'in 1954 yılında Amerikan Siyaset Bilimi Kuruluşu'nda verdiği konferansın yayımlanmamış taslak metinlerini içermektedir. Okuyacağınız versiyon, son taslak gibi gözüken metne dayanılarak hazırlanmış, bazı eklemeler ve düzeltmeler yapılmıştır.]

Politikayla ilgilenmek elbette ki filozofun işi değildir. Biz siyaset bilimcilerin önemsememe eğiliminde oldukları şey, siyaset felsefelerinin büyük bölümünün kökeninde filozofun *polis*'e ve tüm bir beşeri işler âlemine olumsuz ve hatta kimileyin de düşmanca bir tutum geliştirmesi yatmaktadır. Tarihte siyaset felsefeleri bakımından en zengin çağlar felsefe yapmaya en az elverişli olan çağlar olmuştur; öyle ki mesleki çıkarların doğrudan doğruya savunulmasının yanı sıra kendini koruma kaygısı da çoğunlukla filozofun politikaya duyduğu ilgiye ket vurmuştur. Bizim siyasi düşünce geleneğimizi başlatan olay Sokrates'in yargılanması ve idama mahkûm edilmesidir, yani filozofun *polis* tarafından suçlu bulunmasıdır. Platon'un zihnini kemiren ve o zamandan bu yana değişik cevaplar verilen (bu cevapların sayısı özgün siyaset felsefelerinin sayısı kadardır neredeyse) sorular şunlar olmuştur: Felsefe kendisini beşeri işler âleminden nasıl koruyup özgürleştirebilir? Felsefi etkinlik açısından en uygun koşullar ("en iyi yönetim şekli") nelerdir? Farklı cevaplar verilse de şu hususlar üze-

rinde anlaşma sağlanmıştır: Barış devletin en yüce iyisidir, iç savaş bütün kötülüklerin en büyüğüdür, kalıcılık ise yönetim şekilleri konusunda karar verirken kullanılabilecek en iyi ölçüttür. Bir başka deyişle, filozofların siyasi âlemden neredeyse oybirliğiyle talep ettikleri şey, eylemin (yani, yasaların ya da kuralların ya da diğer herhangi bir yönetsel etkinliğin uygulanması değil, fakat doğuracağı sonucu önceden tahmin etmenin imkânsız olduğu yeni bir şeyin başlangıcı olarak eylemin) ya da ya tamamen fuzuli olduğu ya da bir avuç insanın ayrıcalığı olarak kaldığı bir durumdu. Dolayısıyla geleneksel siyaset felsefesi beşeri yaşamın politik yanını insanı diğer insanlarla birlikte yaşamaya iten zorunluluktan türetme eğilimindedir ve çoğulluğa ilişkin o talihsiz beşeri durumun ihtiyaçlarına en iyi şekilde uyacak ve filozofun da, en azından, bu çoğulluktan rahatsız olmayacak şekilde yaşamasını sağlayacak koşullarla ilgili bir kuramla sonuçlanma eğilimindedir. Modern zamanlarda çağlar süren bu arayışa dair hemen hemen hiçbir şey işitmiyoruz. İnsanın şöyle bir düşünceye kapılası geliyor: bu arayış, Nietzsche aşırı bir dürüstlükle kendisinden önceki filozofların büyük bir bölümünün çokluk görmesin diye dikkatle saklamış oldukları şeyin şu olduğunu itiraf ettiğinde öldü: "Politika öyle bir şekilde düzenlenmelidir ki vasat beyinlere yeterli gelsin ve herkesin her gün onun farkında olmasına gerek kalmasın."[1]

Başka bir deyişle, biz siyaset bilimciler, özel ilgimizden dolayı, Pascal'in şu sözündeki hakikati büyük ölçüde gözden kaçırma eğilimindeyizdir: "Biz Platon ile Aristoteles'i ancak şaşaalı akademik kıyafetler içinde düşünebiliyoruz. [Oysa] onlar da diğer insanlar gibi dostlarıyla gülen dürüst insanlardı; *Yasalar* ve *Politika*'yı yazmaya çekildiklerinde bunu eğlence olsun diye yapıyorlardı. Yazmaya ayırdıkları zaman yaşamlarının en az felsefi ve en az ciddi bölümüydü. (...) Politika üzerine yazdıkları takdirde sanki bir akıl hastanesinde uygulanacak kuralları belirliyormuş gibi yazıyorlardı; çok büyük bir mesel hakkında konuşuyormuş

gibi yaptıklarında, hitap ettikleri delilerin kendilerini birer kral ya da imparator olarak gördüklerini bildiklerinden dolayıydı bu. Bu kişiler kendilerini mümkün olduğunca zararsız kılmak için Platon ve Aristoteles'in ilkelerine girmişlerdir."[2] Platon ile Aristoteles'in beşeri işleri çok fazla ciddiye almamaları yolunda kendi öğrencilerine yaptıkları uyarıları içeren pek çok pasaj bu ifadeyi desteklemektedir; onların ardından gelenler için daha da geçerli olabilen bir şeydir bu.

Çağdaş siyasi düşünce, açıklıkla ifade etme kabiliyeti konusunda geçmişle yarışamasa da, kendisini bu geleneksel ardalandan, beşeri işlerin sahici felsefi sorunlar ortaya koymasını ve politikanın da kendi kökenini bütünüyle farklı deneyimlere borçlu olan öndeyiler tarafından yönetilmesi gereken bir yaşam alanı değil, gerçek felsefi soruların ortaya çıktığı bir alan olduğunu teslim ederek, ayrı tutar. Esasında hiç kimse artık bizim tek ihtiyaç duyduğumuz şeyin "bilge insanlar" olduğuna ve bu bilge insanların da siyasi olaylardan öğrenebilecekleri tek şeyin "dünyanın aptallığı" olduğuna inanmıyor. Bu değişen tutum "yeni bir siyaset bilimi"[3] yönünde ümit verebilir insana. Bu tutum çok da hoş karşılanacaktır, çünkü geçmişte felsefe –Pascal'in sözüne rağmen, bütün diğer bilimlerin olduğu gibi siyaset biliminin de anası olmasına rağmen– pek çok çocuğundan biri olan siyaset bilimiyle olan ilişkisinde, sanki o üvey evladıymış gibi, çoğunlukla mutsuz bir görüntü vermiştir bugüne dek.

Avrupa'da halihazırda siyasete duyulan ilginin izi, bütün siyasi felsefeler gibi, başta iki dünya savaşı, totaliter rejimler ve o korkunç atom savaşı ihtimali olmak üzere endişe verici siyasi deneyimlere dek sürülebilir. Bu olaylar, bir bakıma, felsefeyi daha hazırlıklı, filozofları ise geçmişteki filozoflara kıyasla siyasi olayların geçerliliğini kabul etmeye daha bir istekli bulmuştur. Modern tarih kavramı, özellikle de Hegelci versiyonuyla, beşeri işler alanına felsefede daha önce hiç yaşamadığı bir itibar kazandırdı. Hegel'in birinci savaş sonrası kuşağının üzerinde yarattığı büyü-

leyici etki (ki bu, Hegel'in elli yılı aşkın bir süre neredeyse bütünüyle karanlıkta bırakılmasının ardından gerçekleşti) düşünürün tarih felsefesinden dolayıydı; bu tarih felsefesi, filozofu, anlamı siyasi alanda bulmaya muktedir kılarken, bir yandan da onun bu anlamı bütün iradi niyetleri aşan ve siyasi aktörün arkasından işler çeviren mutlak bir hakikat olarak anlamasını sağlıyordu. Hegel, bu kuşağa, siyaset felsefesinin o canalıcı problemini (kaynağını münhasıran insana borçlu olan ve dolayısıyla, insan yapımı bir şey olarak değil, fakat insanın duyularına ya da aklına verili bir şey olarak anlaşıldığı sürece hakikati açığa çıkaramayan Varlık alanıyla felsefi anlamda nasıl uğraşmak gerekir?) bir kerede ve toptan çözmüş gibi gözükmekteydi. Antikitenin ve Hıristiyanlığın getirdiği çözüm, bu âlemi esas itibariyle araçsal bir âlem olarak, başka bir şey uğruna varolan bir şey olarak görmekten geçiyordu. Bu çözüm bütün bir modern çağa hiç de tatmin edici bir çözüm gibi gelmemişti; modern çağın başat felsefi ilkesi –bu ilkeye göre biz ancak bizatihi kendimizin yaptığı şeyleri bilebiliriz– geçmiş felsefenin bütün bir gövdesiyle çatışmıştır. Hegel'in çözümünde bireysel eylemler daha önce olduğu gibi anlamsız kalır, bu arada onların kendi bütünlüğü içerisindeki süreci beşeri işler âlemini aşan bir hakikati ifşa eder. Bu çok ustaca bir şeydi, çünkü tarihsel-politik olayları, geleneksel hakikat kavramını terk etmeksizin, ciddiye almanın yolunu açıyordu.

Bu açıdan bakıldığında modern filozofların bir siyaset felsefesi ödeviyle karşı karşıya kaldıklarında tarih hakkında konuşmaya gösterdikleri eğilim, soruyu geçiştirme yönündeki birçok girişim içerisindeki en son girişim olarak gözükebilir pekâlâ – Pascal'in çok iğneleyici bir dille ve de samimiyetle onaylayarak ve hayranlık duyarak bahsettiği girişimlerdir bunlar. Bu durum Hegel'in birinci savaştan sonra Almanya'daki, ikinci savaştan sonraysa Fransa'daki etkisini açıklamaya yardımcı olabilse de, çok daha karmaşık bir durumun sadece bir kısmını gözler önüne serer. Avrupa'da geniş kabul gören bir görüşe göre yirminci yüz-

yılın siyasi olayları Batı uygarlığının o derin krizini ortaya çıkarmış ve krizin herkes tarafından bilinmesini sağlamıştır (akademi dışındaki felsefeciler, kriz politik bir gerçekliğe bürünmeden çok önce de onun farkındaydı). Siyasi hareketlerin nihilist yönleri, bu yönler özellikle totaliter ideolojilerde belirtiktir (bu ideolojiler her şeyin mümkün olduğu sayıltısına dayanmakta, böylelikle de her şeyin imkân dahilinde olduğu yolundaki nihilist savın sahte-ontolojik temelini oluşturmaktadır), aslında filozofa öylesine tanıdık gelmekteydi ki o bunları kendi yaşadığı çıkmazlarda kolayca tespit edebilmekteydi. Modern felsefeyi siyaset alanına çeken şey, onun kuramsal çıkmazlarının modern dünyada somut bir gerçeklik kazanmış olmasıdır. Bu ilginç tesadüf Hegel'in önceden kurulmuş uyumunun (bu uyumda felsefe ile politika, düşünce ile eylem, filozofun hakikatin ifşa edildiği biricik kişi olma ayrıcalığına dokunmaksızın, tarihte uzlaşmıştır) ötesinde önemli bir adımın atılmasına neden olur. Düşünceler ile olaylar arasındaki bu yakın ilişki (burada düşünceler, olaylar gelip geçmeden önce – sonra değil– ve gene olaylar düşüncelerin içini doldurup onları aydınlatır gözükürken onların anlamını kavramış gözüküyordu) filozofu kendi fildişi kulesinden en etkili biçimde dışarı attı –en azından filozofun, bu ilişkinin bir nedensellik ilişkisi olmadığını kabul etmeye yanaşması oranında. Olayların mı filozofun düşünmesine yol açtığı, yoksa felsefi düşüncelerin mi belli eylemlerin nedeni olduğu sorusu (sanki Nietzsche kendi zamanının nihilist eğilimlerine uysalca boyun eğmiş, ya da tam tersine, Nazizmin yükselişine sebebiyet vermiş gibi) yetersiz ve esasen de boşuna bir çaba olarak görülüyordu. Düşünce ile olay arasındaki ilişki, düşüncenin tarihsel bir şey olduğunu, ne filozofun (yani, Hegel'in geriye bakan düşünürü) ne de onun *ne* düşündüğünün (yani, Mutlak olana ilişkin kiplerin) tarihin dışında kaldığını ya da onu aşan bir şeyi ifşa ettiğini gösterir gibidir.

Bu tür mülahazalardan dolayıdır ki "tarihsilik" (*Geschichtlichkeit*) terimi savaş sonrası Alman felsefesinde kendi rolünü oyna-

maya başlamıştır. Oradan da, daha güçlü bir Hegelci ton kazanacağı Fransız varoluşçuluğuna girmiştir. Bu felsefenin gerçek temsilcisi Heidegger'dir; Heidegger, *Sein und Zeit*'da (1927), "tarihsiliği", antropolojik yaklaşımdan farklı olarak ontolojik açıdan formüle etmiştir. Daha yakınlarda da "tarihsiliğin" yola çıkarılma anlamında kullanıldığı bir anlayışa varmıştır (*Geschichlichkeit* ile *Geschicklichkeit* birlikte, yola çıkarılma ve bu "çıkarılmayı" üstüne vazife almaya istekli olma anlamında düşünülür). Böylece düşünüre göre beşeri tarih Varlığın tarihiyle çakışır (Varlığın tarihi beşeri tarihte açınlanır). Hegel'e karşı olan nokta şudur: bu ontolojik tarihte (*Seinsgeschichte*) hiçbir aşkın tin ve hiçbir mutlak açınlanmaz; Heidegger'in kendi ifadesiyle: "Bütün mutlak şeylerin kibrini arkamızda bıraktık" ("*Wir haben die Anmassung alles Unbedingten hinter uns gelassen*").[4] Bizim kullandığımız bağlamda bu, filozofun, "bilge" olma ve Sitenin fani işlerinin ölümsüz standartlarını bilme iddiasını arkasında bıraktığı anlamına gelir, çünkü böylesi bir "bilgelik" ancak beşeri işler âleminin dışındaki bir konumdan hareketle temellendirilebilir ve ancak filozofun Mutlak olana yakınlığıyla meşru görülebilir. Zamanın manevi ve politik krizi bağlamında filozofun, diğer herkesle birlikte, adına değer denilen şeylerin o geleneksel çerçevesini yitirdikten sonra ne eski değerleri yeniden tesis etmeyi ne de yeni değerler keşfetmeyi gözeteceği anlamına gelir.

Filozofun "bilge insan" konumunu terk etmesi, siyasi açıdan, politikaya duyulan o yeni felsefi ilginin en verimli ve en önemli sonucudur belki de. Bilgelik iddiasının reddi, politika âlemi içerisindeki temel beşeri deneyimler ışığında gene tüm bir politika âleminin yeniden incelenmesinin yolunu açar ve kökleri bütünüyle farklı deneyim türlerine uzanan geleneksel kavramlar ile yargıları örtülü bir şekilde bir tarafa atar. Böylesi bir gelişme doğaldır ki ihtilaflar yaratmaksızın ilerlemez. Nitekim, filozofun *polis*'e yönelik o eski düşmanlığını, Heidegger'in ortalama gündelik yaşama ilişkin analizinde buluruz; günlük yaşamın *das Man* ("on-

lar" ya da "ben"in karşısında olan kamuoyunun egemenliği) açısından ele alındığı bu analizde kamusal alan, gerçekliği gözlerden saklama ve hatta hakikatin görüntüsünü engelleme işlevine sahiptir.[5] Gelgelelim, bu fenomenolojik betimlemeler toplumun temel veçhelerinden birini en derinlemesine kavrayan içgörüler ortaya koyar ve dahası, bu beşeri yaşam yapılarının bu tür bir beşeri duruma içkin olduğunu, bundan kaçıp da filozofun önceliği olacak "otantikliğe" sığınmanın mümkün olmadığını savunur. Bu yapıların sınırlılıkları, onlar ancak ve ancak kamusal yaşamın bütününü kapsama noktasına getirildiğinde kendini gösterir. Dolayısıyla, burada daha önemli olan şey *das Man*'ın dışındaki, toplumun ve kamuoyunun dışındaki kamusal alanı kapsama niyetinde olan kavramda içkin olan sınırlılıklardır. Tarihsilik kavramının göründüğü yer işte burasıdır; bu kavram, büründüğü yeni kılık ve o büyük belginliğe rağmen, eski tarih kavramıyla şu olguyu paylaşır: politik âleme olan o aşikâr yakınlığına rağmen politikanın merkezine –eyleyen bir varlık olarak insan– asla ulaşmaz, onu hep ıskalar. Tarih kavramının tarihsilik kavramına dönüşümü düşünce ile olayın birbiriyle bağlantılı olduğu yolundaki modern kavrayış sayesinde gerçekleşti; ve bu dönüşüm hiç de Heidegger düşüncesinin tekelinde olan bir şey değildir, gerçi düşünce ile olayın örtüşmesi en açık şekilde Heidegger'de kendini gösterir –düşünürün sonraki felsefesinde "olay" (*das Ereignis*) giderek daha ağırlıklı bir rol oynar. Ama yine de, bu kavramsal çerçevenin yeni bir siyaset felsefesinin esasını oluşturmaktan ziyade tarihi anlamak için daha elverişli olduğu apaçık ortadadır. Bu onun zamanın genel eğilimlerine, en iyi tarihsel açıdan anlaşılabilecek modern problemlere (dünyanın teknikleşmesi, gezegen ölçeğinde tek bir dünyanın doğuşu, toplumun birey üzerine giderek artan bir basınç uygulaması, yanı sıra da toplumun atomizasyonu) niçin bu denli duyarlı olduğunun nedeniymiş gibi gözükmektedir. Bu arada, siyaset bilimine ilişkin daha süreğen sorular, ki bunlar bir bakıma, daha çok felsefi sorulardır (Politika

nedir? Politik bir varlık olarak insan nedir? Özgürlük nedir? gibi), bütünüyle unutulmuş gözükmektedir.

Aynı problemlerin karşıt bakış açısından da göz ardı edilebileceği açıktır. Tarihsilik açısından nihilizm modern çağın en derin yazgısı, modern insanı yola vuran ve dolayısıyla ancak onun alanında üstesinden gelinebilecek olan bir şey olarak düşünülmektedir. Fakat nihilizm, aynı zamanda, modern çağ "doğru yoldan", antikitenin ve Hıristiyan geleneğinin yolundan saptığında insanın başına gelen şeyler olarak da görülebilir. Hıristiyan geleneği, sadece modern Katolik felsefesinin değil, aynı zamanda ve daha genel olarak, modern çağın sekülerleşmesinde modern dünyanın yaşadığı kafa karışıklıklarının izlerini gören herkesin – bunlar bugün Avrupa'da oldukça kalabalık bir kitleyi oluşturmakta ve çok yüksek bir düzlemde yazmaktadırlar– konumudur. "Dünyanın bugüne dek gördüğü en kötü felsefi kaos"a[6] karşı bir "düzen bilimi" çağrılır; bu bilimin özünü geçici-politik âlemin manevi âleme (burada maneviyat Katolik Kilisesi ya da genel olarak Hıristiyan inanışı ya da yeniden canlandırılan her türden Platonculuk tarafından temsil edilebilir) yeniden tâbi kılınması oluşturur.[7] Her halükârda, bu tâbi kılma olayı geleneksel açıdan – amaçların araçlar, sonsuz olanın geçici olan karşısındaki yapısal üstünlüğü– temellendirilir. Ana itki bu dünyadaki gidişata çeki düzen vermektir daima, bu da aşkın bir ilkenin egemenliğine boyun eğmeksizin kavranılabilecek ve değerlendirilebilecek bir şey değildir. Bu itki, kıta Avrupası (özellikle de Orta Avrupa) tarihsiciliğiyle ilgili olarak yaşadıkları deneyimlerden ötürü modern nihilizmin doğurduğu problemleri en iyi bilen ve tarihsiciliğin "[modern insanda] açtığı yaraları, değerlerin görecelileştirilmesi sayesinde iyileştirebileceğini" düşünen Meinecke'ye[8] artık inanmayan kişiler arasında özellikle güçlü olan bir itkidir. Ne ki, geleneğin yeniden canlanması, kendi itkisini, insana "daha önce hiç okumamış gibi"[9] okumayı öğreten tarihsiliğe borçlu olduğu içindir ki böylesine geniş bir otantik modern felsefe geçmişin büyük

metinlerinin yorumlarında kendine yer bulur. Geleneğin otoritesinin çöküşünün geriye döndürülebilir bir olay olup olmadığına ilişkin bütün vaatlerden ayrı olarak bu yorumlar, elli ya da yetmiş beş yıl kadar önce üretilen pek çok sıkıcı felsefe tarihinde yokluğu göze batacak derecede ortada olan bir doğrudanlığa ve canlılığa nefes aldırır. Geleneğe dönüşü savunanlar modern iklimden kaçamazlar, zaten kaçmak da istemezler; dolayısıyla onların yorumları, Heidegger'in felsefi ilkelerini bütünüyle reddetse de, düşünürün etkisinin izlerini taşır çoğunlukla –Heidegger, eski metinleri yeni bir gözle okuyan ilk kişiler arasındaydı. Her hâlükârda, geçmiş düşüncenin günümüze dek gelen tüm gövdesine ilişkin bu çağdaş görüş hiç de yeni, hiç de daha az "deforme edici" değildir ve modern sanatın doğaya ilişkin bakış açısına göre değil, Alexandrine standartlarına göre değerlendirildiği takdirde gerçeklik karşısında hiç de daha az "şiddet" uygulamaz.

Siyasi düşünce problemleriyle ilgili olarak neredeyse diğer bütün modern düşünce okullarına kıyasla daha önemli katkılarda bulunan kişilerin Katolik filozoflar olması elbette tesadüf değildir. Fransa'da Maritain ve Gibson, Almanya'da Guardini ve Josef Pieper gibi adamlar Katolik dünyanın çok ötesine uzanan bir etki yaratırlar, çünkü bu adamlar siyaset felsefesinin o klasik ve süreğen problemlerinin geçerliliğine ilişkin olarak neredeyse yitirilmiş olan bir farkındalığı yeniden canlandırabildiler. Bunu yapabilmelerinin sebebi, bir bakıma, tarih problemine gözlerini kapamaları ve Hegelciliğe bağışık olmalarıdır. Onların kusurları, âdeta, yukarıda sözü edilen yaklaşımın yönüne zıt bir yönde uzanmaktadır. Bu problemlere verdikleri cevaplar "eski hakikatlerin" yeniden ifade edilmesinden ibarettir hemen hemen; bu da, yani onların işinin özellikle olumlu yanını oluşturan bu durum, yetersiz kalmaktadır ve hatta bir bakıma doğru olma iddiasındadır. Zira bütün bir yeniden ifade etme girişimi, gelenek tarafından öngörülmediği için kafa karışıklığı yaratan problemler tarafından zorunlu hale getirilmişti. Dolayısıyla geleneğe dönüş, "ek-

lemlerinden çıkmış" olan bir dünyayı yeniden düzene kavuşturmaktan çok daha fazlasını, geçmiş olan bir dünyanın yeniden kurulmasını imlemektedir. Böyle bir girişim mümkün olsa bile, tek geleneğin kâfi geldiği pek çok dünyadan hangilerinin yeniden kurulması gerektiği sorusuna ancak rastgele bir seçimle cevap verilebilir.

Bu güçlükten kaçınmak için gelenek savunucuları, başka şeylerin yanı sıra, politikaya ilgi duymalarını sağlayan deneyimleri en aza indirgeme yönünde belli bir eğilim sergilemişlerdir. Aşağıdaki örneklerin seçilmesinin nedeni onlar üzerinde muğlak da olsa belli bir anlaşmanın sağlanmış olmasıdır.

- Totaliter tahakküm gerçekliği, neredeyse münhasıran, kendi ideolojik veçhesi altında, ya sekülerleşme ve içkincilik "sapkınlığından" hasıl olan ya da insanın dine duyduğu sonsuz ihtiyaca cevap verdiği düşünülen birer "seküler din" olarak anlaşılan ideolojilerle birlikte sergilenir. Her iki durumda da dine dönüş yeterli bir tedavi gibi gözükmektedir. Bu yorum, fiilen işlenen suçların yarattığı şoku en aza indirger ve modern toplumun en çok totalitarizmde ön plana çıkan (ama onunla sınırlı olmayan) bu veçhesinin –dinin geçerliliğini yadsıma ve dine bütünüyle kayıtsız kalan bir ateizmi itiraf etme eğilimi– yol açtığı soruyu geçiştirir.
- Emek sorununu salt sosyal adalet açısından ele alanların neredeyse yalnızca Katolik düşünürler olduğu doğrudur. Ancak bu sorunu o eski *vita activa* ve *vita contemplativa*'ya ya da çalışma ve boş zamana uyguladıkları için, bu hiyerarşik düzenin, halihazırda yaşadığımız güçlüklerin kaynağında yer alan o bütünüyle yeni evrensel eşitlik durumunu hesaba katmamasını göz ardı eder (bu yeni durum, kişi olarak işçilerin eşitliğini içemez salt, onun aynı zamanda, belli bir önceliğe sahip olsa da, bütün diğerleriyle eşit bir emek etkinliği içerisinde olmasını da kapsar). Bir işte çalışanların oluşturduğu bir

toplumda yaşadığımızı söylediğimiz zaman esasında bunu demek istiyoruz.

- Nihayet, çağdaş olayların küresel karakteri –bu, Gilson ve diğerlerine göre, "onları daha önce, yani tarihin başlangıcından beri olan biten her şeyden ayıran"[10] şeydir– "evrensel bir toplumun" tesis edilmesini neredeyse bir zorunluluk haline getirmektedir sanki. Evrensel bir toplum da ancak ve ancak herkesin bütün ulusları birleştirebilen tek bir ilkeye (çünkü bütün ulusları eşit biçimde aşan bir ilkedir bu) bağlanmasıyla mümkündür. Bunun alternatifleri, küresel egemenlik iddiasındaki totalitarizm ile tarihinde evrensel toplum nosyonunun (*civitas Dei*'nin değişik biçimleriyle) ilk kez ortaya çıktığı Hıristiyanlıktır. Ne var ki olgusal durumun tehlikeleri yeniden en aza indirgenmekte ve sorun âdeta zararsız hale getirilmektedir. Bizim sorunumuz şudur: özgürlük kavramımız, en azından siyasi yönleriyle, çoğulluğun dışında tasavvur edilmemektedir ve bu çoğulluk yaşam ve düşüncenin sadece farklı biçimlerini değil, aynı zamanda farklı ilkelerini de içermektedir. Evrensel bir toplum özgürlüğe yönelik tehdidi gösterebilir ancak. Öte yandan, şu da yadsınmaz bir gerçektir ki, birlik kurulmadığında her ulus bunun sonuçlarını yaşayarak görür ve isterse dünyanın öteki ucunda işlenmiş olsun her suç ve kabahatin sorumluluğunu (ahlaki anlamda, düz politik olgusallık anlamında) üstlenmek zorunda kalır.

Bu sözler, amaçladığından daha eleştirel gibi gözükebilir. Meseleler bugünün siyaset ve toplum bilimlerinde kendini gösteriyor; ve biz siyaset felsefesindeki o geleneksel eğilime, sürekli olarak canalıcı soruların farkına varmasından ve modern saçmalığın her türlüsünden kendisini olağanüstü bir biçimde özgürleştirmesinden ötürü bir hayli borçlanmış durumdayız. Ne hakkında konuşulduğunu hatırlamanın çok güç olduğu o ihtilaflar ortasında, bu ihtilaflar o kadim soruyu (politika ne hakkındadır?) yeniden canlandırmış ve formüle etmiş olsaydı bile yeterli olurdu. Fakat

bu ihtilaflar bundan daha fazlasını yaptı. Eski cevapları yeni bir karmaşanın içine itti; bunlar karmaşaya yol açan kafa karışıklıkları açısından bütünüyle yeterli olmasa da, gelinen noktayı açıklığa kavuşturmada en büyük katkıyı sağlamakta ve bizde sürekli olarak bir geçerlilik ve derinlik duygusu uyandırmaktadır.

Fransız Devrimi'ni önceleyen bütün felsefe geleneğini açıktan reddeden ve ateizmi benimseyen Fransız varoluşçular –bir yanda Malraux ve Camus, öte yanda Sartre ve Merleau-Ponty olmak üzere– Thomizmin modern haline zıt bir kutup oluşturmaktadırlar. Onların başta Jaspers ve Heidegger olmak üzere çağdaş Alman filozoflarının eserlerine olan bağımlılıkları bir bakıma abartılmıştır. Bu varoluşçuların sadece II. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında Fransa'da aciliyet kazanan belli modern deneyimlere seslendikleri doğrudur; bunlar daha öncesinde Almanya'da yirmili yıllarda eski kuşak tarafından formüle edilmiş olan şeylerdi. Akademik felsefeden kopuş (bunun taşlarını birinci savaştan önce bile Almanya'da Simmel, Fransa'da ise Bergson döşemişti) Fransa'da Almanya'dan yirmi yıl sonra gerçekleşti. Ne var ki bugün bu kopuş, önemli felsefi çalışmaların büyük bölümünün üniversite dışında gerçekleştirilip yayımlandığı Paris'te çok daha radikal niteliktedir. Dahası, Pascal'in, Kierkegaard'ın ve Nietzsche'nin etkisi Fransa'da daha az belirgindir ve Dostoyevski ile Marquis de Sade'ın güçlü bir biçimde enjeksiyonuyla takviye edilmektedir. Fakat bunların hepsi, Fransa'da, Almanya'dakinden farklı olarak Hegel ile Marx'ın etkisinin gölgesinde kalmıştır. Ne ki burada çarpıcı olan şey, ilk bakışta bile, şudur: ifade tarzı ve formu Fransız ahlakçılarıyla benzer kalmakta ve Kartezyen felsefenin aşırı öznelliği burada son ve en radikal ifadesine kavuşmaktadır.

Bizim bağlamımızda Fransız varoluşçuları, politikaya olan ilgileri eserlerinin tam da merkezini oluşturan biricik insanlar olmaları hasebiyle modern felsefedeki diğer eğilimlerden ayrılırlar. Onlara göre mesele politik kafa karışıklıklarına uygun felsefi ce-

vaplar bulma meselesi değildir; bunlar tarihsel eğilimleri çözümlemek ve onların felsefi geçerliliklerini bulmakla ilgilenen ya da özellikle bu konuda becerikli olan insanlar da değildir. Tersine onlar, felsefi kafa karışıklıklarının (onların görüşüne göre bunlar çözüme ve hatta salt felsefi açıdan yeterli görülen formülasyonlara direnen kafa karışıklıklarıdır) çözümü için yönlerini politikaya çeviren insanlardır. Bu nedenledir ki Sartre *L'Etre et le Néant*'ın sonunda bir ahlak felsefesi yazma yönünde verdiği sözü hiç tutmamış (ya da bir daha hiç sözünü etmemiş)[11], onun yerine oyunlar ve romanlar yazmış ve siyasi dergi benzeri bir dergi kurmuştur. Bütün bir kuşak felsefeden kaçıp politikaya yöneliyormuş gibidir sanki; ve bu konuda da yirmili yıllarda şunları söyleyen Malraux'nun izinden gitmişlerdir: "Kişi her zaman dehşeti kendisinde bulur. (...) Bereket, eyleme geçebilir." Mevcut koşullarda doğru eylem, yani yeni bir şeyin başlangıcı, ancak devrimlerle mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla "bir zamanlar sonsuz yaşamın oynadığı rolü (...) şimdi devrim oynamaktadır"; devrim, "onu gerçekleştirenleri kurtarmaktadır."[12]

Bu bakımdan ve toplumsal olmaktan çok temelde felsefi bir nitelik taşıyan bu nedenlerden dolayı, varoluşçuların hepsi devrimci oldu ve aktif politik yaşama katıldı. Sartre ve Merleau bir tür devrim *logique* olarak değişime uğramış Hegelci bir Marksizmi benimserken, Malraux ve özellikle Camus tarihsel bir sistem olmaksızın isyanı ya da amaç ve araçlara ilişkin incelikli bir tanımı, Camus'nün önemli ibaresiyle ifade edecek olursak *l'homme revolté*'yi,[13] yani başkaldıran insanı savunmaya devam ederler. Bu farklılık yeterince önemlidir, fakat başlangıçtaki dürtü, ki bu dürtüyü Sartre ile Merleau-Ponty Hegelci metafizik uğruna sulandırırken Malraux ile Camus olanca saflığıyla korumuşlardır, aynıdır: mesele mevcut dünyanın bir krize gelip dayanması ve "çığrından çıkması" değildir; mesele şu haliyle beşeri varoluşun "saçma" olmasıdır, çünkü akıl bahşedilmiş bir varlığa çözümsüz sorular sunmaktadır.[14] Sartre'ın varoluşun anlamsızlığı karşısın-

da duyduğu bulantı, yani insanın dünyanın o çıplak yoğunluğu ve verili oluşu karşısındaki tepkisi, *salaud*lara, burjuva filistenlere (olası dünyaların en iyisinde yaşadıklarına gönül rahatlığıyla inanan insanlardır bunlar) duyduğu nefretle çakışır. Zihinlerdeki burjuva imajı sömürücüyü anlatan bir imaj değil, neredeyse metafizik bir anlama bürünen bu kendi halinden memnun *salaud*'u anlatan bir imajdır. Bu durumdan çıkışın yolu, Sartre'ın ifadesiyle insanın "özgür olmaya mahkûm olduğunun" farkına varmasından ve eyleme "sıçramasından" –tıpkı Kierkegaard'ın evrensel kuşkudan inanca sıçraması gibi– geçmektedir. (Varoluşçu sıçramanın Kartezyen kökeni, inanç kadar eyleme sıçrayış olarak da kendini belirtik kılar: belirsiz, uyarsız ve anlaşılması imkânsız bir evrenin, Kierkegaard'da olduğu gibi sadece inancın aydınlatabileceği ya da sadece eylemin anlaşılabilir bir anlam bahşedebileceği bir evrenin ortasında bireysel varoluşu kesinleyen sıçrama tahtasıdır bu.) Saçma bir varoluşa duyulan tiksinti, insanın, kendi varlığının kendisine verili olmadığını, kendini bağlayarak (angajmana girerek) olmak istediği kişi olabileceğini keşfettiğinde ortadan kaybolur. Beşeri özgürlük insanın kendisine kaotik bir olasılıklar okyanusu yarattığı anlamına gelir.

Nihilist bir durumda bu politik kurtuluş ya da eylem yoluyla düşünceden bu kurtuluş bir siyaset felsefesine dönüşürse kendi içinde bir çelişki olur. Bunun, siyasi seçime yön vermek şöyle dursun, siyasi ilkeleri formüle etmesi bile beklenemez. Birer filozof olarak Fransız varoluşçuları ancak devrimci eylemin, anlamsız bir dünyanın bilinçli değişiminin insan ile dünya arasındaki saçma ilişkiye içkin anlamsızlığı çözebildiği noktaya yönelebilmekte, fakat kendi özgün sorunları açısından herhangi bir yönelime işaret edememektedirler. Saf düşünce açısından, sundukları bütün çözümler en çok Camus ile Malraux'da göze çarpan kahramanca bir boşunalığın alametifarikası olmaktadır (Camus ile Malraux, eski erdemleri, onların anlamsızlığını göze alarak selamlarlar). Nitekim Malraux insanın cesarete içkin ölümü göze

alarak kendisini ölümden kurtardığını savunur. Kendi felsefelerinden kaynaklanan bütün çözümlerin yanılsamacı niteliğinden dolayıdır ki Sartre ve Merleau-Ponty, eylemin referans çerçevesi olarak Marksizmi benimsemişlerdir, başlangıçtaki itkileri Marksizme neredeyse hiçbir şey borçlu olmasa da. Bu düşünürler nihilizm açmazından temelde birbirine özdeş argümanlarla çıktıklarına kendilerini inandırdıklarında gruptan kopmaları ve siyasi sahnede bütünüyle farklı konumlar benimsemeleri şaşırtıcı değildir: eylem alanında her şey, devrimci değişim vaadinde bulunduğu sürece, bütünüyle keyfi hale gelir.

Tüm bunların siyaset felsefesi açısından karamsar bir tablo çizdiği ve de çoğunlukla ümitsiz çocukların oldukça karmaşık bir oyunu gibi gözüktüğü yollu bir itirazda bulunulabilir. Ne ki gerçek şudur: bu adamların her biri Fransız siyaset sahnesi üzerinde kesin bir etkiye sahiptir ve diğer gruplardan daha fazla, gündelik sorunlara belli bir yaklaşım getirmek, günlük gazetelerin editörü olmak ve siyasi toplantılarda kitleye hitap etmek zorunda hissetmişlerdir kendilerini. Onlar aleyhine ileri sürülebilecek tek şey, bu düşünürlerin akademik felsefenin reddini ve tefekkürden vazgeçmeyi ciddiye almış olmalarıdır. Onları Marksizm ya da Gaullizm ya da katıldıkları herhangi bir hareketten ayıran şey, birinci olarak, çok bilgili bir İngiliz yazarın deyişiyle, "akıl yürütmelerini sabit ilkelere referansla doğrulama peşinde hiçbir zaman koşmamaları"[16] ve, ikinci olarak, devrimlerinin esas olarak hiçbir zaman toplumsal ya da politik koşullara değil, beşeri duruma yönelik olmasıdır. Malraux'ya göre cesaret insanın ölümlülük haline meydan okur; Sartre'a göre özgürlük insanın "dünyaya fırlatılmış olma" durumuna (Sartre'ın Heidegger'den alıp benimsediği bir nosyondur bu) meydan okur; Camus'ye göre de akıl insanın saçma bir dünyada yaşamak zorunda kalmasına meydan okur.

Onların ortak politik paydaları, belki de en iyi, insanın insan için en yüce varlık olduğu, insanın tanrısının gene kendisi oldu-

ğu yolundaki o eski savla uzlaşmayan bir çeşit aktivist hümanizm ya da radikal hümanizm şeklinde betimlenebilir. Bu aktivist hümanizmde politika, pek çok kişinin uyumlu çabaları sonucu, insanlık durumunu sürekli olarak yadsıyan ve yalanlayan bir dünyanın inşa edilebileceği bir alan olarak gözükür; bu da insan doğasının *animal rationale*'ın doğası olarak algılanmasına, onun bir gerçeklik inşa edip kendi koşullarını yaratacağı bir noktaya dek gelişme göstermesine imkân verecektir. İnsan, daha sonra, bütünüyle insanileşmiş, insan yapımı bir gerçeklik içinde hareket edecek, böylece beşeri yaşamın saçmalığı bir son bulacaktır – birey açısından değil elbette, beşeri yapının ortasındaki insanlık açısından. En azından hayatta olduğu sürece insan, kendi aklının ışığında tutarlı, düzenli ve anlaşılabilir bir dünyada, kendi dünyasında yaşayacaktır. İçinde bulunduğu durumun sınırlılıkları hiç yokmuşçasına yaşayarak (birey olarak bunlardan kaçma yönünde hiçbir ümit besleyemese de) Tanrı'ya ya da tanrılara karşı koyacaktır. İnsan, tanrıymış gibi yaşamaya karar verdiği takdirde kendisini yaratabilir ve kendisinin Tanrısı olabilir. Sartre, insanın, yaratıcısı kendisi olmadığı halde ne olduğundan sorumlu olmasının doğurduğu paradokstan hareketle şu sonuca varır: insanın yaratıcısı gene kendisidir.[17]

Politikaya olan bu yaklaşımdaki, daha doğrusu insanın ruhunu politik eylemle kurtarmaya yönelik bu girişimdeki ütopik öğeler işaret etmeye gerek duyulmayacak kadar açıktır. İnsan doğasını insanlık durumunun zararına olacak şekilde kurtarma çabasının hepimizin insan doğasını geleneksel koşulları kökten değiştirerek değiştirme girişimlerine (totaliter rejimlerde ve ne yazık ki sadece onlarda değil) çokça aşina olduğumuz bir zamanda gündeme gelmesi ilginçtir. İnsanı "koşullamaya" yönelik olarak moden bilimde ve politikada gerçekleştirilen çok değişik deneylerin hepsi, insan doğasının toplum uğruna dönüştürülmesinden başka bir amaç taşımaz. Bu iki zıt girişimin de aynı şekilde başarısızlığa mahkûm olduğunu ileri sürmek korkarım aşırı

iyimser bir yaklaşım olur. İnsan doğasının, tahmin edilemezliğiyle (İncil'deki ifadeyle "insanın kalbinin karanlığı"dır bu; buysa felsefi açıdan, onun başka şeyler gibi tanımlanamayacağı anlamına gelir), insanlık durumunun kendisine kıyasla (ki insanlık durumu, her koşulda, yeryüzündeki yaşamın insana verili olması koşulu devam ediyor gibi gözükmektedir), yerini "koşullamaya" ve dönüşüme (belki kısa bir süreliğine de olsa) bırakması belki de daha bir olasıdır.

Jaspers ve Heidegger'in otuz yıldan fazla bir süre ön safta olduğu modern Alman felsefesinde politikaya duyulan ilgi, Fransız varoluşçuluğuna kıyasla, daha dolaylı ve daha kapalı bir nitelik taşır. Bu felsefede siyasi kanaatler hemen hemen hiçbir rol oynamaz, politika hakkında spesifik felsefi ilkelere bile yer yoktur. Jaspers ile Heidegger'in siyaset felsefesine yapmış oldukları katkıların hepsinin, çağdaş olaylara bakarak bunlara açıktan pozisyon aldıkları kitaplarıyla makalelerinden ya da "zamanın ruhu"nun[18] örtük (ve sonrasında daima bir bakıma kapalı) bir biçimde eleştirel analizlerinden ziyade, kendi felsefeleri içerisinde aranması gerekmektedir.

Burada ele aldığımız filozoflar içerisinde Jaspers benzersiz bir pozisyona sahiptir: bir tek Jaspers Kant'ın sadık bir tilmizidir; bu da, bizim bağlamımızda, özel bir ağırlık taşımaktadır. Kant, Pascal'in yukarıda alıntıladığım sözünün geçerli olmadığı çok az sayıdaki filozoftan biridir. Kant'ın o ünlü üç sorusundan –Neyi bilebilirim? Ne yapmam gerekir? Neyi ümit edebilirim?– ikincisi düşünürün eserinde anahtar bir konum işgal eder. Kant'ın ahlak felsefesi özünde, düşünür –geleneğe göre– devlet adamının ayrıcalığı olan yasa çıkarma ve karar verme yeterliklerini bütün insanlara atfettiği sürece, politik bir felsefedir. Kant'a göre ahlaki etkinlik yasama faaliyetinin ta kendisidir –öyle davranmalıyım ki eylemime yön veren ilke genel bir yasa olabilsin– ve "iyi niyetli bir insan olmak (Kant'ın iyi insan tanımı budur) mevcut yasalara itaat etmek değil, yasama etkinliğine sürekli bir biçimde ilgi

duymak anlamına gelir. Bu yasa koyucu ahlaki etkinliğin yol gösterici siyasi ilkesi insanlık ideasıdır.

Gilson gibi Jaspers'e göre de zamanımızın canalıcı politik olayı, insanlığın ütopik bir rüya ya da yol gösterici ilke olarak kendi saf manevi varoluşundan çıkıp her daim acil bir politik gerçekliğe doğru ilerlemesidir. Dolayısıyla Kant'ın bir zamanlar gelecekteki tarihçilerin felsefi ödevi olarak adlandırdığı şeyi ("kozmopolit bir niyetle"[19] tarih yazmak) Jaspers, bir şekilde, bir filozof olarak yapmayı deniyor, yani felsefenin dünya tarihini dünya çapındaki bir politik yapının uygun temeli olarak sunmaya çalışıyor.[20] Bu da, ancak ve ancak, iletişimin Jaspers'in felsefesinde "varoluşsal" merkezi oluşturmasından ve gerçekten de hakikatle özdeş hale gelmesinden dolayı mümkün olmuştur. Yeni küresel durumda felsefik insanın yeterli tutumu "sınırsız iletişime" değgin bir tutumdur; buysa otantik beşeri birarada oluşun başat koşulları olarak açınlama ve dinlemeye yönelik iyi niyetle birlikte bütün hakikatlerin kavranabilirliğine olan inancı imler. İletişim, düşüncelerin ya da duyguların bir "ifadesi" değildir; öyle olsaydı düşünce ve duyguların yanında ancak ikincil planda kalırdı; hakikatin kendisi de iletişimseldir ve iletişimin dışında ortadan kaybolur. Düşünme, hakikate erişmek durumundaysa ister istemez iletişimle sonlanmak zorunda olduğu ölçüde, pragmatik olmasa da, pratik hale gelir. O, tekil bireyin kendisinin seçtiği tek başınalıkta gerçekleştirdiği bir performans olmaktan çok, insanlar arasında gerçekleşen bir pratiktir. Jaspers, bildiğim kadarıyla, tek başınalığa karşı çıkan biricik filozoftur; tek başınalık "habis" bir şey gibi gözükür ona. Jaspers, "iletişim açısından neyi gösterdiklerini" açığa çıkarmak için "her düşünceyi, her deneyimi, her konuyu" incelemek ister. "Bunlar iletişimi kolaylaştıran türden mi yoksa engelleyen türden mi? Kişiyi ayartıp onu tek başınalığa mı iter yoksa iletişime geçme yönünde mi uyarır?"[21] Felsefe burada pek çok hakikat arasında arabulucu haline gelir: bütün insanlar için geçerli tek hakikati elinde tuttuğundan ötürü değil, her insa-

nın diğer herkesten yalıtılmışlığında inandığı şeyin ancak ussal iletişim içerisinde insani ve gerçekten de *doğru* olabilmesinden. Burada da felsefe –farklı bir biçimde de olsa– insanların ortak yaşamına yönelik kibrini yitirmiştir; Kant'ın bir zamanlar tasavvur ettiği anlamda, yani "zarif hanımının yerleri süpüren eteğinin ardından değil, meşaleyi onun önünde tutup yürüyerek",[22] herkes için *ancilla vitae* haline gelme eğilimi göstermektedir.

İnsan soyunun edimselliğine ilişkin aynı problemden yola çıkmasına rağmen Jaspers'in kozmopolit felsefesinin Gilson ile diğer Katolik düşünürlerininkine karşıt bir pozisyon kazandığı kolaylıkla görülebilir. Gilson şöyle der: "Bizi bölen şey akıl, birleştirense inançtır",[23] ki bu da, aklı münferit bir yeterlik, her birimizde –kamuoyunun çokça çiğnenmiş patikası dışında düşünmeye başladığımızda zorunlu olarak düpedüz bireysel sonuçlara varacak olan bizlerde– içkin olan bir yeterlik olarak düşündüğümüz takdirde, elbette doğrudur. (İçsel aklın aynı şeyi otomatik olarak bütün insanlarla ilişkilendireceği yolundaki nosyon ya akıl yetisini salt biçimsel bir mekânizmaya, "düşünen bir makine"ye çevirir ya da aslında hiç gerçekleşmeyen bir tür mucizeyi önvarsayar.) Bu öznelci aklın –onun öznelciliği duyularınkinden farklı değildir– zıttı olarak anlaşılan inanç, "açınlama" yoluyla, tek hakikatin tanınmasıyla insanları dışarıdan birleştirme yeteneğine sahip "nesnel" bir gerçekliğe mahkûmdur. Gelecekteki bir evrensel toplumda bu birleştirici faktörle ilgili sıkıntı, onun insanlar *arasında* değil, insanların üzerinde varolması olacaktır; politik açıdan ifade edecek olursak, bu faktör eşit yetkeye sahip bütün insanları tek ilke altında toplanmaya zorlayacaktır. Jaspers'in pozisyonunun avantajı aklın evrensel bir bağ olabilmesidir, çünkü akıl ne bütünüyle insanların içinde ne de zorunlu olarak onların üzerindedir; o (en azından kendi pratik gerçekliği içerisinde) insanlar arasındadır. İletişime geçmek istemeyen akıl zaten "akıldışıdır". Aristoteles'in insanı nasıl tanımladığını, Jaspers'in akla ilişkin tanımlarının oldukça eski ve otantik politik deneyimleri

geri çağırdığını idrak etmek için, kendimize hatırlatmak durumundayız: *dzoon politikon* ve *logon echon* olarak insan; insan politik bir varlık olduğu ölçüde konuşma yetisine, anlama/kendisini anlaşılır kılma ve ikna etme gücüne sahiptir. Öte yandan, "iletişim"in –hem bir terim hem de önemli bir deneyim olarak– kökeninin kamusal politik alanda değil, benimle sizin kişisel karşılaşmamızda yattığı oldukça aşikâr bir şey gibi gözükmektedir. Bu saf diyalog ilişkisi başka her şeyden çok orijinal düşünme deneyimine –kişinin tek başınayken kendisiyle olan diyaloğuna– yakındır. Bu sebepten, ortalama günlük yaşamlarımızdaki hemen herhangi bir ilişkiden özellikle daha az bir politik deneyim içerir.

Jaspers'in felsefesinin politika açısından taşıdığı sınırlılıklar, esas itibariyle, siyaset felsefesine neredeyse kendi tarihi boyunca musallat olan problemden ötürüdür. Felsefenin doğasında insanı tekil olarak ele almak vardır, oysa insanlar çoğul olarak varolmasalardı politikayı tasavvur etmek bile mümkün olmazdı. Başka türlü ifade edersek, filozofun deneyimleri –o bir filozof olduğu ölçüde– tek başınalıkla ilgili deneyimlerdir, buna karşılık insan açısından tek başınalık –o politik bir varlık olduğu ölçüde– temel fakat yine de marjinal bir deneyimdir. Belki de –ama bu noktaya sadece ima yollu değineceğim– Heidegger'in "dünya" kavramı, ki bu kavram pek çok yönüyle onun felsefesinin merkezinde durmaktadır, bu zorluktan kaynaklanan bir adımı oluşturur. Her halükârda Heidegger, beşeri varoluşu dünyada olmak olarak tanımladığı için günlük yaşamın yapılarına felsefi anlam vermekte ısrar eder (bu yapılar, insan başkalarıyla birlikte olan bir varlık olarak anlaşılmadığı takdirde, bütünüyle kavranılması imkânsız olan yapılardır). Ve Heidegger'in kendisi de geleneksel felsefenin en dolayımsız biçimde gözler önünde olan şeyi "her zaman pas geçip ihmal etmesi"[24] olgusundan haberdardı. Aynı nedenden dolayı Heidegger, ilk yazılarında, büyük bir gayretkeşlikle "insan" terimini kullanmaktan kaçınmış, buna karşılık daha sonraki makalelerinde Yunanlardan "ölümlüler" terimini ödünç alma

eğilimi sergilemiştir. Burada önemli olan şey ölümlülük üzerine yapılan vurgu değil, fakat çoğulluğun kullanılmış olmasıdır.[25] Ne ki, Heidegger bu konu hakkındaki görüşünün içerimlerini hiçbir zaman dillendirmediği için, onun bu çoğulluğu kullanmasına çok fazla anlam yüklemek durumunda değiliz belki de.

Çağdaş felsefenin daha rahatsızlık veren veçheleri içerisinde, çeşitli okullar ile bireyler arasındaki farklılıkların, onların ortak özelliklerinden çok daha çarpıcı olması yer alabilir pekâlâ. Bunlar arasında ne zaman bir tartışma gerçekleşse, felsefi kaosun – anlamlı bir muhalefetin bile söz konusu olamayacağı ölçüde– sahneyi egemenliği altına alması kaçınılmaz gibidir. Ne ki bu, dışarıdan birine, bütün bu mülahazalar ve yeni girişimler özdeş bir iklim yaratıyormuş gibi gözükür çoğun; ve bu gözlem belli bir doğruluk payı da taşır. Ortaklaştıkları şey, felsefi soruların kaçınılmazlığını önemsizleştirmeye ve onların yerine Marksizan materyalizm, psikanaliz, lojistik, semantik gibi bir tür bilim ya da sahte bilimi koymaya çalışanların tersine, felsefenin geçerliliğine dair bir kanaattir. Mevcut modalara karşı sergilenen bu negatif dayanışma, gücünü, felsefe ya da felsefi etkinlik anlamında böyle bir şeyin modern dünyanın koşullarında mümkün ve anlamlı olamayabileceği yönündeki o ortak endişeden almaktadır. Yukarıda felsefenin fildişi kuleden çıktığını ve filozofun da toplum içinde "bilge adam" olma iddiasından vazgeçtiğini söylemiştim. Filozofun geleneksel konumundan bu vazgeçişine içkin olan bir diğer şey de felsefenin pratik bir değerinin olup olmadığı konusundaki kuşkulardır; ve bu anlamda, politikaya duyulan ilgi felsefe açısından bir ölüm-kalım meselesi haline gelmiştir.

Buradaki husus şudur: politikayla ilgilenmekten kaçıp tarihi yorumlamaya yönelen o Hegelci yaklaşım artık açıkça ortada olan bir yaklaşım değildir. Onun zımni varsayımı, tarihsel olayların ve geçmişte olup biten hemen her şeyin anlamlı olabileceği ve, bütün kötücül ve olumsuz yönlere rağmen, filozofun geriye yönelik bakışına pozitif anlam yükleyebileceği yolundaydı. He-

gel, tarihin akışını özgürlüğe yönelik bir diyalektik hareket bazında yorumlayabiliyor ve böylece Fransız Devrimi ile Napoleon Bonaparte'ı anlayabiliyordu. Bugün hiçbir şey, tarihin akışının, kendi içinde ve kendi başına, özgürlüğün giderek daha fazla hayata geçirilmesine yönelik olduğu yolundaki tez kadar tartışmalı gözükmemektedir. Eğilimler ve yönelimler açısından düşünecek olursak, bunun zıttı çok daha makul gelecektir bize. Dahası, Hegel'in tin ile gerçekliği uzlaştırma yönünde harcadığı o müthiş çaba uyumlulaştırma ve her kötülükte iyi bir şeyler görme yetisine dayanmaktaydı bütünüyle. Bu çaba, ancak ve ancak "radikal kötülük" (filozoflar arasında somut deneyim şeklinde olmasa da bir tek Kant böyle bir kavrayışa sahipti) gerçekleşmediği sürece geçerli kaldı. Kim kendisini ölüm kampları gerçeğiyle uzlaştırmayı ya da kendi diyalektiği köle emeğindeki "anlamı" keşfedene dek tez-antitez-sentez oyununu oynamayı göze alabilir ki? Bugünün felsefesinde benzer argümanlar bulduğumuz her yerde, bir gerçeklik duygusunun yapısal olarak eksikliğinden dolayı ikna olmamaya devam ediyor ya da kötü inançtan kuşkulanmaya başlıyoruz.

Bir başka deyişle, çağdaş politik olayların çıplak dehşeti, yanı sıra da geleceğin çok daha korkunç olasılıkları bizim zikrettiğimiz bütün felsefelerin gerisindedir. Filozoflardan hiçbirinin bu deneyimsel ardalandan hiç söz etmemesi ya da onu felsefi açıdan analiz etmemesi karakteristik bir özellik gibi geliyor bana. Filozoflar, sanki dehşet deneyimini itiraf etmeye ve onu ciddiye almaya yanaşmamakla, beşeri işler âlemine bu *thaumadzein*'ı bahşetmeyi, olana olduğu haliyle [hayretle] bakmayı reddeden geleneksel yaklaşımı miras almış gibidirler (bu *thaumadzein*, Platon ile Aristoteles'e göre, bütün felsefenin başlangıç noktasıdır; ne ki onlar bile bunu siyaset felsefesinin önkoşulu olarak almayı reddetmişlerdir). Zira insanın yapabileceği şeyler karşısında ve dünyanın sürüklenebileceği nokta karşısında yaşadığımız (o kelimelere

sığmaz) dehşet, birçok açıdan, felsefeye ilişkin soruların kaynaklandığı (o kelimelere sığmaz) minnettarlık duygusuyla ilintilidir.

Yeni bir siyaset felsefesinin önkoşullarından birçoğu –bu önkoşullar, büyük olasılıkla, filozofun politika alanına yönelik tutumunun yeniden formüle edilmesine dayanacak ya da felsefi bir varlık olarak insan ile siyasi bir varlık olarak insan arasındaki ilişkiden ya da düşünce ile eylem arasındaki bağıntıdan oluşacaktır– zaten mevcuttur; gerçi bunlar ilk bakışta, yeni bir temel kurmaktan çok geleneksel engellerin ortadan kaldırılmasıyla ilgili gibi gözükebilir. Bunlar arasında Jaspers'in hakikate ilişkin formülasyonu ile Heidegger'in ortalama günlük yaşama ilişkin analizi, yanı sıra da Fransız varoluşçularının eylem üzerinde ısrarla durmaları (eyleme kuşkuyla yaklaşan eski felsefi yaklaşımlara –"kökeni bilinmiyor, yarattığı sonuçlar bilinmiyor: dolayısıyla eylemin herhangi bir değeri olabilir mi?"[26] – karşı) vardır. Düşüncenin siyasi anlamına, yani tekil halde asla varolmayan ve bir Ben-Sen ilişkisi insan doğasına dair geleneksel anlayışa eklendiğinde esas çoğulluğu keşfedilmenin çok uzağında kalan bir varlığı düşünmenin koşullarına ve anlamsızlığına yönelik bir soruşturma, yeni bir siyaset felsefesi açısından canalıcı öneme sahip olacaktır. Bu tür yeniden incelemeler, çağdaş Katolik felsefedeki birçok varyasyonlarıyla bize sunulduğu haliyle siyaset düşüncesinin klasik sorularıyla ilişkili olmak zorundadır.

Fakat tüm bunlar yalnızca birer önkoşuldur. Sahici bir siyaset felsefesi, son kertede, trend analizlerinden, kısmi uzlaşmalardan ve yeni yorumlardan zuhur edemez; felsefeye bir başkaldırıştan da zuhur edemez. Diğer bütün felsefe kolları gibi o da ancak ve ancak özgün bir *thaumadzein* ediminden kaynaklanabilir; *thaumadzein*'ın meraklı ve dolayısıyla sorgulayıcı dürtüsü artık (yani, antik dönemin öğretisinin aksine) beşeri işler ve beşeri eylemler âlemini doğrudan yakalamalıdır. Şurası kesin ki, bu edimin gerçekleşmesi için filozoflar (rahatsız edilmemeyi istemelerinin o sağlam nedeniyle ve tek başınalıkla ilgili profesyonel deneyimle-

riyle birlikte), pek donanımlı değildir. Fakat filozoflar da bizi hayal kırıklığına uğratacaksa bunu başka kim başarabilir ki?

## NOTLAR

1. Cilt 5, Kröner cep kitabı baskısı, "Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Völker", No. 17, Ayrıca bkz. *Morgenröte*, No. 179.

2. *Pensées*, No. 331, çev. W. F. Trother, Harvard Classics, 1910.

3. Eric Voegelin'in yeni kitabının adıdır bu: *A New Science of Politics*, 1952. Kitap, siyaset biliminin Platoncu anlayışla "restorasyonunu" amaçlamaktadır.

4. "Das Ding", *Gestalt und Gedanke* içinde, Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 1951, 146.

5. *Sein und Zeit*, Parag. 26 ve 27. [Bu makalenin ilk taslağı olarak gözüken elyazmalarında Arendt bir bakıma farklı bir görüş ortaya atmaktadır:] Heidegger'in politik geçerliliğe sahip olabilecek düşüncelerinin net bir dökümünü, onun "dünya" kavramı ve analizi üzerine derinlikli bir çalışma yapmaksızın elde etmek neredeyse imkânsızdır. Bunu daha da güçleştiren şey bizzat Heidegger'in, kendi felsefesinin bu bağlamdaki içermelerini asla dile getirmemiş olması ve kimileyin de okuru yanlış yönlendirerek onun filozofun politikaya karşı olduğu yolundaki o eski önyargıyla uğraştığına inanmasını sağlamaya oldukça teşne yan anlamlara ya da felsefeden politikaya kaçışa değgin o modern ivecenliğe sahip terimleri kullanmış olmasıdır. Birinci tutumun kanıtlarını, "ben" ve onun otantik varlığına aykırı olarak (kamusal gerçeklik bunlara göre doğru gerçekliği sağlama ve hakikatin görüntüsünü engelleme işlevi görür), Heidegger'in çokça istismar edilen *das Man*'la, yani "ötekiler" ya da kamuoyuyla ilgili analizlerinde bulmak mümkündür. İkinci tutum ise kendi desteğini *Entschlossenheit* (kapalı olmama/ölümeyönelik-olmanın otantik kipi) yorumunda bulur; bu da, bir varlık durumu olarak anlaşıldığı için bir nesneden yoksun gözükmektedir. Kendi amaçlarımız açısından, bu kavramlardan çok daha önemli olan şey Heidegger'in, insanı dünyadaki varlık olarak tanımlamasıdır.

6. Etienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, 1952, 151.

7. Voegelin herhangi bir dine ya da okula tâbi olmayan bir kombinasyonun iyi bir örneğidir. Ona göre Planton'un ideaları, görünür dünyanın görünmeyen ölçüleri olarak, sonrasında "ölçünün kendisinin açınlanması aracılığıyla doğrulanır". Bkz. *A New Science of Politics*, 68-78.

8. *Die Entstehung des Historismus*, 1936, I, 5.

9. *A.g.e.*, II, 394, Herder tartışmasında şu ifade geçer: "So hatte noch niemand vor ihm gelesen."

10. Gilson, *op. cit.*, 1 ve sonrası.

11. Krş. *L'etre et le Néant*, 1943: "*Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage.*"

12. *La Condition Humaine*, 1933; İngilizcesi *Man's Fate*, 1934.

13. Camus'nün son kitabının adıdır bu: *L'Homme Revolté*, 1951.

14. Beşeri varoluşun saçmalığı konusunda özellikle Camus'nün *Le Mythe de Sisyphe, Essai sur L'Absurde* (1942) kitabına bakınız.

15. Sartre'ın II. Dünya Savaşı öncesinde yazdığı romanı *La Nausée* (1938) bu tutumun belki de en etkileyici sunumudur.

16. Everett W. Knight, "The Politics of Existentialism", *Twentieth Century*, Ağustos 1954 içinde.

17. Bu aktivist hümanizm için Sartre'ın *L'Existentialisme est un humanisme* (1946) ve M. Merleau-Ponty'nin *Humanisme et Terreur* (1947) adlı kitaplarına bakınız.

18. Buradaki alıntı, Jaspers'in modern toplumdaki trendlere dair yayımladığı çalışmasının başlığıdır: *Die geistige Situation der Zeit* (1931). 1949 tarihli *Vom Ursprung und Zeil der Geschichte*'de Jaspers, kitabın ikinci kısmını modern dünyanın yorumuna ayırır. Her iki eser de İngilizce olarak yayımlanmıştır [*Man in the Modern Age*, 1951, ve *The Origin and Goal of History*, 1953]. Bütünüyle farklı bir bağlamda olsa da modern dünyayla ilgili benzer bir kaygıyı Heidegger'in *Holzwege*'sinde (1950), özellikle "Die Zeit des Weltbildes" başlıklı makalede bulmak mümkündür (bu makalede dile getirilen birçok husus Heidegger'in yakın geçmişte verdiği "Die Frage nach der Technik" başlıklı konferansa (*Die Künste im Technischen Zeitalter* içinde, Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 1954) eklenmiş ve gözden geçirilmiştir.

19. Düşünürün *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) adlı kitabı.

20. Bu, düşünürün tarih felsefesinin başat amacı ve bu felsefenin, yukarıda zikredilen eserde [*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*] sunulduğu haliyle, "dünya tarihinin eksen teşkil eden bir zamanına" (İÖ beşinci yüzyılda geçen ve dünyanın bütün büyük uygarlıklarının kökenini oluşturan bir zaman dilimidir bu) ilişkin tezidir. O tarihten beri Jaspers bir "dünya tarihi felsefesi" üzerinde çalışmaktadır.

21. "Uber meine Philosophie", *Rechenschaft und Auslick*, 1951, 350 ve sonrası.

22. Çeviri Carl J. Friedrich'in *Eternal Peace* adlı eserinden (1948) alınmıştır.

23. Gilson, op. cit., 284.

24. *"Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, dass mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein* Uberspringen *des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht." Sein und Zeit*, 65.

25. [İlk versiyon şöyle devam etmektedir:] Felsefenin politikayla uğraşırken canalıcı handikaplarından biri insandan hep tekil olarak söz etmek olmuştur; sanki tek bir insan doğası varmış gibi ya da sanki başlangıçta tek bir insan yeryüzünde yaşıyormuş gibi. Buradaki sıkıntı beşeri yaşamın bütün siyasi alanının, ancak ve ancak insanın çoğulluğundan ötürü, tek insanın hiçbir zaman beşer olmayacağı olgusundan ötürü varolması olmuştur hep. Bir başka deyişle, siyaset felsefesinin bütün problemleri geleneksel felsefenin, tekil insan kavramıyla birlikte, durduğu yerde başlar.

26. Nietzsche, *Wille zur Macht*, No. 291.

# DİZİN


Adamic, Louis, 140
*Adolf Hitler: Schüler der Weisen von Zion* (Aleksandr Stein), 215
*Adventures in Grace* (Jacques Maritain), 231
Alman-Hıristiyan Sofra Derneği, 115
Alsop, Joseph, 383
*Amerika* (Franz Kafka), 131, 137, 277, 278
*Anton Reiser* (Karl Philip Moritz), 70
Antonescu, Ion, 315
Antonioni, Luigi, 145, 146
Aquinas, Thomas, 66, 174, 232
Aristoteles, 18, 33, 268, 517, 538, 541, 552, 559, 560, 578, 595, 598
Arnim, Achim von, 115, 118
Aron, Raymond, 31, 568
Augustinus, 24, 66, 67, 68, 69, 70, 442, 443, 535
*Avrupa Güç Dengesinin Yakın Tarihinden Fragmanlar* (Friedrich von Gentz), 100
Bäumler, Alfred, 293
Belloc, Hilaire, 228
Benjamin, Walter, 31, 130, 216
Bergson, Henri, 93, 232, 243, 588
Bernanos, Georges, 185, 228, 229
Bettelheim, Bruno, 344, 348, 349
Bidault, Georges, 180
Bloy, Léon, 229
Blumenfeld, Kurt, 43
*Bolşevizm: Sovyet Komünizmine Giriş* (Waldemar Gurian), 495
Brecht, Bertolt, 17, 200
Brentano, Clemens, 115, 116, 118
Brinckmann, Karl Gustav von, 111
Broch, Hermann, 17, 31, 237, 238, 239, 240
Buber-Neumann, Margarete, 390
*Budala* (Dostoyevski), 504
Buharin, Nikolay, 312
*Bulantı* ([*La Nausée*] Jean-Paul Sartre), 277, 279, 601
Burke, Edmund, 100, 102
Campe, Joachim Heinrich, 109
Camus, Albert, 254, 261, 265, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 588, 589, 590, 591, 601
Chambers, Whittaker, 531, 532, 534, 537, 538
Chaplin, Charlie, 132
Chesterton, G.K., 33, 206, 228, 229, 230, 231, 232
Churchill, Winston, 152, 194, 195, 377, 401
Cicero, Marcus Tullius, 180, 528, 549
Clemenceau, Georges, 396, 539, 540

Comte, August, 513
Criscuolo, Luigi, 147
*Crossroads of Two Continents: A Democratic Federation of East-Central Europe* (Feliks Gross), 234
Çekoslovak Ulusal Konseyi, 150
Dacheröden, Caroline von, 110
Darego, Joseph, 150
Darré, Walter, 300
Darwin, Charles, 466, 513, 527
*Dava* (Franz Kafka), 124, 125, 126, 128, 129, 131
Davies, Raymond A., 197
de Kérillis, Henri, 179
de Laroche, Karl, 109
de Rougemont, Denis, 205, 207
de Sade, Marquis, 588
Delos, J.-T., 298, 299, 300, 304
*Democracy in America* (Alexis de Tocqueville), 556
Descartes, René, 250, 328, 502, 524, 525
*Devlet* (Platon), 517, 528
Dewey, John, 31, 283, 284, 285, 286, 325
Diels, Rudolf, 346
Dilthey, Wilhelm, 31, 93, 209, 210, 211, 212
Disraeli, Benjamin, 216
Dohna, Aleksandr von, 109, 110
Doriot, Jacques, 315
Dostoyevski, Fyodor, 502, 503, 504, 588
Dünya Macar Birliği, 150
Eichmann, Adolf, 56, 57, 59, 60
Eigensatz, Christel, 112
Elssler, Fanny, 106
Engels, Friedrich, 510, 513, 514, 524, 526, 527
*Experience and Poetry* ([*Erlebnis und Dichtung*] Wilhelm Dilthey), 211
Faulkner, William, 569
Fotiç, Konstantin, 140
Franco, Francisco, 142, 214, 474
Frank, Daniel, 36
Frank, Hans, 345, 346
Frank, Walter, 292, 293, 294
Freyer, Hans, 292
Frick, Wilhelm, 346, 400
Friedländer, Rebekka, 113, 114, 117
Friedrich Wilhelm III., 100
Gaus, Günter, 30, 32, 38
Genelli, Hans, 112
Gentz, Friedrich von, 25, 26, 27, 28, 29, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 112
Gilson, Etienne, 587, 594, 595, 600, 601, 602
Goebbels, Joseph, 199, 344
Goering, Hermann, 199, 290
Goethe, Johann Wolfang von, 70, 110, 111, 113, 116, 209, 212, 566
*Gorgias* (Platon), 528, 529
Gross, Feliks, 234, 235, 236
Gualtieri, Peter von, 111, 112
Guardini, Romano, 526, 585
Gurian, Waldemar, 495, 496, 497, 499, 500, 525
Häcker, Theodor, 96
Hamsun, Knut, 365
Hardenberg, Karl August von, 116
Haym, Rudolf, 99, 102
Hegel, Georg W., 31, 33, 93, 94, 136, 174, 209, 244, 246, 250, 255, 258, 302, 511, 524, 537, 579, 580, 581, 582, 588, 598
Heidegger, Martin, 11, 12, 23, 25, 31, 34, 47, 72, 73, 75, 76, 90, 207, 212, 243, 246, 254, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 273, 274, 292, 293, 325, 328, 493, 582, 583, 585, 588, 591, 593, 596, 597, 599, 600, 601
Heine, Heinrich, 117

Herodotos, 62, 440, 570
Herz, Henriette, 100, 109, 110, 113, 118
Herz, Marcus, 109
Himmler, Heinrich, 192, 196, 198, 199, 200, 219, 296, 334, 335, 336, 337, 338, 345, 346, 348, 400, 403, 415, 474
Hitler, Adolf, 13, 18, 49, 51, 52, 55, 142, 160, 173, 195, 196, 199, 215, 219, 220, 227, 287, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 306, 312, 315, 332, 333, 334, 344, 345, 359, 360, 361, 363, 375, 376, 382, 389, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 416, 417, 423, 446, 463, 473, 476, 479, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 514, 520, 538, 550, 564
*Hitler's Professors* ([Hitler'in Profesörleri] Max Weinreich), 287
*Hitler's Tischgespräche* (Henry Picker), 397
Hobbes, Thomas, 262
Hodges, H.A., 209, 210, 211, 212
Hofmannsthal, Hugo von, 212, 246, 247
Holborn, Hajo, 451
Homeros, 61, 143, 518, 570
*Huis Clos* ([*Gizli Oturum*] Jean-Paul Sartre), 278
Humboldt, Wilhelm von, 99, 110, 113
Hume, David, 237
Husserl, Edmund, 244, 245, 246, 247, 274
Imhof, Amelie, 103, 107
*Interpretation and Analysis of Man in the Fifteenth and Sixteenth Century* (Wilhelm Dilthey), 211
*İdeoloji ve Ütopya* (Karl Mannheim), 24, 71, 79, 510
*İnsan Soyunun Son Günleri* (Karl Kraus), 198
*İnsanlık Durumu* ([*The Human Condition*] Hannah Arendt), 62, 63
İtalya'nın Bağımsız Oğulları Tarikatı, 146
İtalyan Demokrasisi İçin Amerikan Komitesi, 145
*İtiraflar* (Augustinus), 66, 67, 68, 70
Jackson, Robert H., 344, 349
Jaspers, Karl, 11, 12, 21, 25, 27, 31, 34, 46, 47, 64, 65, 72, 74, 75, 76, 90, 211, 212, 243, 246, 248, 254, 257, 259, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 305, 318, 588, 593, 594, 595, 596, 599, 601
Jünger, Ernst, 357, 365
Kafka, Franz, 20, 30, 31, 32, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 238, 277, 278, 425
Kant, Immanuel, 21, 27, 39, 47, 64, 99, 133, 136, 174, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 266, 326, 433, 451, 452, 453, 456, 458, 464, 490, 504, 511, 547, 568, 593, 594, 595, 598
Kennedy, John F., 62
Kierkegaard, Sören, 17, 24, 47, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 136, 209, 243, 249, 255, 256, 257, 258, 259, 263, 267, 502, 504, 524, 588, 590
Kittel, Gerhard, 292
Kleist, Heinrich von, 115
*Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* ([*Eichmann in Jerusalem*] Hannah Arendt), 41
Kraus, Karl, 198
Krivitsky, W.G., 388

*L'Esprit des Lois* (Charles Louis de Montesquieu), 435, 437, 451, 455, 461, 471, 552
*La Nation* ([*Ulus*] J.-T. Delos), 298
Lenin, V.I., 385, 474, 496, 497, 498, 500, 505, 526
*Les grandes Cimetières sous la lune* (Georges Bernanos), 229
Lessing, Gotthold, 110, 252
Locke, John, 555
Louis Ferdinand (Prusya Prensi), 108, 112, 117
*Lucinde* (Friedrich Shlegel), 103, 105, 106, 112
Lukács, Georg, 72
Luther, Martin, 66, 69, 70, 95, 174, 210, 397, 488, 492, 507
Luxemburg, Rosa, 385, 386
Machiavelli, Niccolo, 174, 442, 455
Malraux, André, 325, 328, 588, 589, 590, 591
Mannheim, Karl, 24, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 509, 514
Maritain, Jacques, 228, 232, 325, 585
Maritain, Mme, 231, 232
Maritain, Raïssa, 231
Marwitz, Alexander von der, 117
Marx, Karl, 17, 18, 176, 209, 253, 258, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 521, 522, 526, 527, 537, 588
Mazzini Derneği, 145
McCormick, Robert R., 161
*Mein Kampf* (Adolf Hitler), 403
Meister, Wilhelm, 109
Mendelson, Shlomo, 289
Mendelssohn, Henriette, 112
Merleau-Ponty, Maurice, 588, 589, 601
*Metafizik Nedir?* ([*Was ist Metaphysik?*] Martin Heidegger), 260
Metternich, Clemens von, 27, 100, 101
Monnerot, Jules, 501, 521, 522, 524, 527
Montesquieu, Charles Louis de, 434, 435, 436, 447, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 463, 470, 471, 485, 552, 555
Moritz, Karl Philip, 70
Mussolini, Benito, 142, 144, 145, 146, 154, 414, 474
Müller, Adam, 17, 101, 102, 103, 114, 115, 118, 274
Nietzsche, Friedrich, 93, 97, 98, 136, 174, 206, 209, 243, 250, 254, 255, 257, 263, 267, 432, 490, 578, 581, 588, 602
Pachta, Josephine, 112
Pascal, Blaise, 502, 503, 504, 524, 525, 578, 579, 580, 588, 593
Paul, Jean, 112
Pearson, Drew, 146
Péguy, Charles, 33, 129, 199, 228, 229, 230, 232
*Phaedo* (Platon), 517, 529
*Philosophy* (Karl Jaspers), 267
Picker, Henry, 397, 398, 402
Pieper, Josef, 585
Platon, 18, 33, 39, 251, 467, 517, 518, 519, 528, 536, 538, 552, 577, 578, 598
Pope, Generoso, 144, 145, 146, 147
*Problems of Men* (John Dewey), 283
"Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu" (Max Weber), 87
Proust, Marcel, 238
*Psychologie der Weltanschauungen* (Karl Jaspers), 47, 90, 259, 267

Pyle, Ernie, 143
*Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (Hannah Arendt), 13, 25, 28, 52
Rauschning, Hermann, 382
Reinhardt, Karl, 440
Ritter, Gerhard, 294, 397, 398, 403, 405
Rosenberg, Alfred, 293, 345, 400
Rousset, David, 348, 349, 421
Röhm, Ernst, 312, 382
Rühle-Gerstel, Alice, 30, 119, 120, 121
Saillant, Louis, 182
Sartre, Jean-Paul, 31, 261, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 588, 589, 590, 591, 592, 601
Scheler, Max, 90, 243, 246
Schelling, F.W.J., 243, 247, 248, 250, 251, 253, 254, 255, 263
Schiller, Johann, 61
Schlabrendorf, Karaline, 112
Schlegel, Friedrich, 26, 102, 103, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 274, 439
Schleiermacher, Friedrich D.E., 95, 109, 110, 112, 211
Schlesier, Gustav, 99
Schmitt, Carl, 292
Scholem, Gershom, 41, 44, 45, 57
Schrempf, Christoph, 92
Sforza, Kont, 145, 146, 147
Silone, Ignazio, 391, 392, 533
Simmel, Georg, 93, 588
Simms, William Philip, 153
*Sinekler* ([*Les Mouches*] Jean-Paul Sartre), 281
*Sisypos Söyleni* ([*Le Mythe de Sisyphe: Essai sur l'Absurde*] Albert Camus), 279
*Sleepwalkers* ([*Uyurgezerler*] Hermann Broch), 17
Sokrates, 256, 268, 528, 529, 577
Stalin, Josef, 16, 33, 187, 295, 312, 313, 314, 316, 324, 359, 381, 385, 386, 388, 389, 415, 422, 423, 472, 473, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 496, 497, 498, 505, 526, 538, 550
Stein, Aleksandr, 215
Stein, Heinrich von, 103
Strasser, Gregor, 312
Strasser, Otto, 382
Streicher, Julius, 199
Sturzo, Don Luigi, 145
Süleyman, Kral (Peygamber), 444
*Şato* (Franz Kafka), 127, 131
*Tanrı Kenti* (Augustinus), 67, 442
*The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*, 287, 289, 290, 291
*The Devil's Share* ([*Şeytan Payı*] Denis de Rougemont), 205
*The New Science of Politics* ([*Yeni Politika Bilimi*] Eric Voegelin), 526, 552
Tito, Josip Broz, 313, 474
Tocqueville, Alexis de, 64, 555, 556, 557, 558, 565, 573
*Totalitarizmin Kaynakları* ([*The Origins of Totalitarianism*] Hannah Arendt), 14, 15, 16, 32, 529, 543
Toynbee, Arnold, 513
Trotskiy, Leon, 61, 312, 313, 414, 418, 478
Trumbull, Robert, 557
Ulusal Savunma Konseyi, 152
Valéry, Paul, 434
*Varlık ve Zaman* ([*Sein und Zeit*] Martin Heidegger), 75, 90, 212, 260, 267, 582, 600, 602
Varnhagen, Karl August, 111, 117, 118

Varnhagen, Rahel (Rahel Lewin), 25, 27, 28, 29, 30, 51, 99, 100, 102, 103, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118
Veit, Brendel, 109
Veit, David, 111
Veit, Dorothea Mendelssohn, 109
*Vergilius'un Ölümü* ([*The Death of Virgil*] Hermann Broch), 17, 237, 239
Voegelin, Eric, 543, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 600
Vogel, Richard, 153
von Burgsdorf, Wilhelm, 111
von Eckhardt, Tibor, 150
Weber, Max, 87, 91, 513, 514, 527
Weinreich, Max, 287, 291, 292, 294
Wiesel, Pauline, 29, 102, 112, 114, 117, 118
*Wilhelm Dilthey: An Introduction* (H.A. Hodges), 209
Wordsworth, William, 444
*Yabancı* ([*L'Etranger*] Albert Camus), 277
*Yirminci Yüzyılın Mitosu* ([*Myth of the Twentieth Century*] Alfred Rosenberg), 293
Yolles, P.P., 158
Zinoviev, Grigoriy, 312

20. yüzyılda yaşanan sosyo-politik dehşetlere ve etik savrulmalara çok az düşünür Hannah Arendt kadar derinlikli bir bakış açısı ve entelektüel namusla yaklaşmıştır. Arendt, beşeri meselelere yoğunlaşmaya büyük bir ciddiyetle kendini adayan, anlama ve anlamlandırma etkinliğini düşünsel yaşamının merkezine oturtan bir yazardır; sonsuz ve döngüsel bir özellik taşıyan bu zihinsel etkinliğin asıl önemi, ulaştığı sonuçlardan çok, sürecin kendisinde düğümlenmektedir. Düşünür, bu korkunç yüzyılın olay ve olgularını öylesine büyük bir tutkuyla anlamaya çalışmıştır ki bu tutumuyla, modern dünyanın acılarıyla, en karanlık zamanlarda bile, duygusallıktan uzak ve kaçamaksız yüzleşme yolunda kendisinden sonrakilere esin kaynağı olmuştur.

Elinizdeki kitap onun, 1930'lardan 1950'lere uzanan zaman dilimi içerisinde yaşanan tarihsel, politik ve kültürel olaylara -geçmişten geleceğe uzanan süreklilik bağlamında- anlam yükleme arayışının bir ürünüdür. Varoluşçuluk, Kafka, Kierkegaard, Heidegger üzerine yazılarla Nazizmi, sorumluluk ve suç kavramlarını, dinin modern dünyadaki yerini ve özellikle de totalitarizmin doğasını irdeleyen denemeler Arendt'in bir düşünür olarak gelişiminin olağanüstü bir portresini vermekte; onun düşünceleriyle yargılarının bugün de, yazıldığı dönem kadar, provo[illegible] ve göz açıcı olduğunu ortaya koymaktadır.

dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN: 978-605-4412-69-3